معين الطالب

في شرح بعض عبارات المكاسب

تأليف

السيد فيصل المشعل البحراني

الجزء الاول

اصدار

مؤسسة المشعل للطباعة و النشر





معين الطالب

في شرح بعض عبارات المكاسب

تأليف

السيد فيصل المشعل البحراني

الجزء الاول

اصدار

مؤسسة المشعل للطباعة و النشر

بسم اللّه الرحمن الرحيم

الحمد للّه رب العالمين و الصلاة و السلام على محمد و آله الطاهرين .

و بعد :

فقد عرض عليّ الاخ الفاضل السيد فيصل المشعل «حفظه اللّه» ما كتبه من الملاحظات التي ذكرناها في درس المكاسب فرأيته موافقاً للمراد ، فجزاه اللّه خيراً و جعل عمله نافعاً ، آمين .

حميد الشيخ ابراهيم المبارك

١١ رجب ١٤١٤ هـ

بسم اللّه الرحمن الرحيم

الحمد للّه رب العالمين و الصلاة و السلام على سيدنا محمد و آله الطيبين الطاهرين و اللعنة الدائمة على أعدائهم أجمعين .

و بعد فهذه حصيلة جهود مثمرة لدروس الاستاذ الشيخ حميد المبارك «حفظه اللّه تعالى» التي ألقاها على جمع من طلبة المكاسب في الفترة الدراسية لسنة ١٤١٣ هـ .

و كنت ممن وفق لحضور مجلس هذا الدرس – الذي استفدت منه كثيراً – فعكفت على تقريره وتحرير مطالبه وتدوين ما ذكر فيه من نكات علمية ، مبتدءاً بذكرمحل الشاهد من متن المكاسب ومشيراً إلى موضعه حسبما ورد في النسخة التي قام بتحقيقها وطباعتها العلامة السيّد كلانتر ثم ذيلته بما يناسبه من التوضيح والتعليق حبسما يقتضيه المقام، وقد عنّ لي بعد الفراغ منه أن أسميه (معين الطالب في شرح بعض عبارات المكاسب)

وذلك لإشتماله على شرح ما أبهم من مسائله واستغلق من نكاته وتوضيح ما قد يعسر على الطالب فهمه والإلتفات إليه.

وبعد الفراغ من تسويده وترصيفه عرضته على الشيخ الاستاذ فاستحسنه و أضاف إليه ما يتممه ويقتضيه السياق فخرج بحلته الماثلة بين يديك .

و أخيراً أسأل اللّه عز وجل أن يجعل هذا العمل خالصاً لوجهه الكريم و أن ينفع به اخواني الطلبة ، إنه على كل شيء قدير ، و آخر دعونا ان الحمد للّه رب العالمين .

فيصل المشعل البحراني

١٣ رجب ١٤١٤ هـ

قم المقدسة

المكاسب المحرمة

بسم الله الرحمن الرحيم

الحمد لله رب العالمين و الصلاة و السلام على خير خلقه خاتم النبيين محمد و آله الطيبين الطاهرين ، و اللعنة الدائمة على أعدائهم اجمعين .

حول حديث تحف العقول

قول الشيخ «قده» : ﴿ لأن ذلك كله منهي عن أكله و شربه و لبسه و ملكه و إمساكه و التقلب فيه ، فجميع تقلبه في ذلك حرام ﴾ ١/٣٧ .

أقول : هذه العبارة مشتملة على ثلاثة أحكام :

الأول : أن كل شيء فيه جهة من جهات الحرام يحرم جميع أنواع التقلب فيه ، حتى لو كان حراماً من جهة معينة كجهة الاكل أو اللبس .

و هذا مما لا يفتي به الفقهاء ، بل ما أفتى به الفقهاء و دلت عليه الروايات المعتبرة هو خلاف هذا الحكم الكلي .

فمثلاً دلت الروايات المعتبرة فيما يتعلق بجلود السباع على أنه يحرم أكل جلود السباع و لبسها في الصلاة ، و لكن مع ذلك يجوز لبسها في غير الصلاة ، و النوم عليها ، و التدثر بها ، الى غير ذلك من الاستعمالات .

فهذا الحكم ، و هو حرمة التقلب في كل شيء فيه جهة من جهات الحرام ، على اطلاقه لم يثبت في غير هذه الرواية بل في رواية الفقه الرضوي قيد الحرمة الامساك بما إذا كانبوجه الفساد .

الثاني : و هو حرمة بيع كل شيء فيه جهة من جهات الحرام، و إن كان البيع لغير جهة الحرام .

و هذا هو مقتضى اطلاق حرمة البيع في هذه الرواية ، فالشيء الذي يحرم من جهة من الجهات كجهة الأكل أو اللبس أو ما شابه ذلك يحرم بيعه حتى لو كان البيع لجهة محللة .

و هذا الحكم أيضاً مما لم يثبت في غير هذه الرواية ، و ذلك لأن الذي يحرم إنما هو بيع هذه الاشياء للجهة المحرمة ، و أما اذا كان البيع للجهة المحللة فلا إشكال في جواز البيع إلا في الميتة فإن مقتضى الروايات المعتبرة ، كما سيأتي ، حرمة بيعها مطلقا حتى للغاية المحللة .

الثالث : هو حرمة بيع كل شيء من وجوه النجس ، و وجوه النجس ظاهر في الأعيان النجسة .

و هذا الحكم اختصت به هذه الرواية أيضاً ، فلا دليل على هذه القاعدة الكلية ، و هي حرمة بيع كل الأعيان النجسة ، إلا هذه الرواية .

و بناءً على القول بضعف الرواية ، و سقوطها عن الاستدلال فلا دليل على حرمة بيع كل الأعيان النجسة إلا ما ورد الدليل بخصوصه عليه كالميتة و

الخمر و الخنزير .

و أما غير ذلك فلا يحرم بيعه إلا أن يباع للجهة المحرمة كأن يباع الدم لأجل الشرب .

قوله «قده» : ﴿ و جميع التقلب فيه ﴾ ١/٣٧ .

أقول : تقدم أنه لم تثبت هذه الكلية ، و إنما ثبت استعمال الحرام في جهة الحرام ، و أما استعمال آلة الحرام في جهة الحلال فلا دليل على حرمته .

قوله «قده» : ﴿ فإجارة الانسان نفسه أو ما يملك أو يلي أمره من قرابته ... ﴾ ١/٣٨ .

أقول : هذه الرواية مشتملة على قاعدة مخالفة لما هو المتعارف في الفتوى ، و هي أنه يجوز للانسان أن يؤجر قرابته ، و إن قلنا أن أقرب القرابة هو الولد أو الاخ .

و هذه القاعدة غير ثابتة في غير هذه الرواية ، فمن الجهة الفقهية لا دليل على جواز أن يؤجر الانسان قرابته، اللهم إلا على جهة الوكالة، و حينئذ لا يختص ذلك بالقريب .

قوله «قده» : ﴿فلا بأس أن يكون أجيراً يؤجر نفسه أو ولده ﴾ ١/٣٩ .

أقول : يمكن توجيه هذه العبارة فيما لو كان الولد صغيراً فإنه يجوز للاب أن يتصرف في أمر ولده اذا كان ذلك التصرف في مصلحة الولد الصغير، كأن يريد بذلك أن يعلمه صنعة من الصنايع أو حرفة من الحرف ، و ذلك لأن ولاية الاب مشروطة بكون تلك الأمور في مصلحة الولد .

و كذلك الأمر بالنسبة الى ولاية الاب على إبنته في أمر زواجها .

قوله «قده» : ﴿ نظير الحمال الذي يحمل شيئا معلوماً بشيء معلوم

﴾ ١/٤١ .

أقول : هذه الفقرة مشتملة على قيد إشتراط المعلومية في اجارة أي بأن يكون العوض و المعوض معلوماً - كما هو الحال في البيع ، و ذلك لأن الإجارة بمنزلة بيع المنفعة ، فكما يشترط في بيع العين معلومية الثمن و المثمن ، كذلك يشترط في بيع المنفعة معلومية العوض و المعوض .

قوله «قده» : ﴿ الذي يجوز له حمله ﴾ ١/٤٢ .

أقول : أخرج بذلك ما لا يجوز له حمله ، و هو الحرام ، كالخمر .

قوله «قده» : ﴿ بنفسه أو بملكه أو دابته ﴾ ١/٤٢ .

أقول : التكرار و التشويش في هذه الرواية واضح ، و لذا رجحنا أن يكون الرواي قد نقل الرواية على فرض صدورها بالمعنى . و قد اتفق الاصوليون و أهل الحديث على جواز نقل الرواية بالمعنى ، و ذلك للنص (١) المعتبر الوارد عن الامام الصادق عليه السلام من أنه أجاز لأصحابه النقل بالمعنى ، و لكن إشترط عليهم إ صابة المعنى الصحيح .

قوله «قده» : ﴿ نظير أن يؤاجر نفسه على حمل ما يحرم أكله أو شربه ﴾ ١/٤٢ .

أقول : خلاصة الكلام الذي هو مقتضى القاعدة : ان كل شيء فيه وجه من وجوه الحرام في العرف الخارجي تارة يكون اكثر استعماله في الوجه الحرام ، و يكون وجه الحلال فيه نادراً جداً ، كالانسان الذي يؤاجر نفسه لحمل شيء أو يشتري أو يبيع شيئاً لأجل جهة الحرام فهذا لا إشكال في

(١) راجع الوسائل : الباب الثامن من أبواب صفات القاضي ، حديث : ٩ ، ١٠ .

حرمته .

و أخرى يؤاجر نفسه لحمل شيء أو يشتري أو يبيع شيئاً بنحو مطلق لا لأجل جهة الحرام ، ففي هذه الصورة هل تحرم المعاملة أو لا تحرم ؟

مقتضى القاعدة أن يقال : إن الشيء إن كانت المنفعة الغالبة فيه عرفاً هي الحرام ، حرم بيعه و شراؤه ، و كذلك حرم عليه أن يؤجر نفسه على حمله ، نظير أن يبيع الخمر أو يؤجر نفسه لحمل الخمر من غير أن يعلم أن المشتري قد اشتراه لأجل الشرب ، و إنما يحتمل أن له غرضاً آخر ، و لو فرض وجود منفعة محللة فهي منفعة نادرة جداً لا يلتفت إليها النوع غالباً .

و إن كانت المنفعة المحللة غالبة أو مساوية لجهة الحرام فحينئذ إن كان البيع مثلاً من غير شرط جهة الحرام ، ومن غير أن يعلم أنه يستعمله في جهة الحرام جاز له بيعه و شراؤه و كذلك حمله . و إن كان يعلم أنه يصرفه في جهة الحرام لم يجز له بيعه إلا إذا كان المبيع عنباً فإنه يجوز لورود روايات في المسألة سيأتي ذكرها .

قوله «قده» : ﴿ و الاصنام ﴾ ٤٣/١ .

أقول:قد يكون العطف من باب عطف الخاص على العام لأن الاصنام هي أيضا من التصاوير و لكن بقيد العبادة أو يكون من باب عطف المباين بناءً على القول بأن التصاوير يراد بها خصوص ما لا يعبد .

و الاظهر أنه عطف الخاص على العام لأجل الاهتمام حرمتها .

قوله «قده» : ﴿ و الميتة ﴾ ٤٣/١ .

أقول : هل بيع الميتة لجهة الحلال حرام أم لا ؟

مقتضى القاعدة هو الحلية كما بينّا ، إلا أنه في خصوص الميتة ، كما

ذكرنا ، روايات أطلقت حرمة بيع الميتة ، كما سيأتي إن شاء اللّه تعالى ، حتى لجهة الحلال ، إلا أن يدعى إنصراف ذلك الاطلاق الى بيعها لجهة الحرام كما وقع ادعاؤه في لسان بعض الفقهاء .

قوله «قده» :﴿و الدم﴾١/٤٣ .

أقول : مقتضى القاعدة حلية بيعه لجهة الحلال ، لعدم الدليل على حرمة بيعه إلا هذه الرواية ، و رواية الفقه الرضوي.

و بناءً على ضعف هاتين الروايتين ، لا دليل على حرمة بيعه، و لذلك وقعت الفتيا من كثير من المعاصرين كالسيد الخوئي «قده» (١)على حلية بيع الدم .

قوله «قده» :﴿و محرم عليهم تصريفه الى جهات الفساد ﴾١/٤٧ .

أقول : هذا الكلام و المفاد ينافي إطلاق كلامه في الصدر ، حيث قال هناك : أن كل ما فيه وجه من وجوه الفساد يحرم بيعه ، و جميع أنواع التقلب فيه ، و هذا التقييد هنا ، ينافي الاطلاق هناك كما هو واضح .

قوله «قده» :﴿و ذلك إنما حرم الله الصناعة التي هي حرام كلها التي يجيء منها الفساد محضا﴾١/٤٨ .

أقول : أي التي كل استعمالاتها محرمة ، و ألحق بها الآلة التي أغلب استعمالاتها محرمة .

و هذا الكلام ينافي قوله السابق : أو فيه وجه من وجوه الفساد ، بينما هنا إشترط أن يكون الفساد محضاً ، و هذا هو الموافق للقواعد كما بيّنا .

---

(١) منهاج الصالحين ج٢ ص٤ ، راجع مصباح الفقاهة ج ١ ص ٥٤ .

حول حديث الفقه الرضوي

قوله «قده» :﴿ ضار للجسم ﴾ ١/٥٢ .

أقول : قال السيد الخوئي «قده» (١) : إن قوله ضار للجسم ظاهر في التعليل ، و إن حرمة هذه الاشياء و حرمة بيعها إنما هو لكونها ضارة بالجسم ، ثم نقض على هذه العبارة بأن كثيراً من هذه الاشياء ليس ضاراً للجسم .

و لكن الظاهر أن قوله (ضار للجسم) ليس تعليلا للحكم ، و إنما هو وصف و بيان للحكمة من الحرمة ، و هي كون هذه الاشياء ضارة للجسم و لو غالبا اذا لم تكن دائما ، لا أن الحرمة تدور مدار الضرر .

و لكن الكلام هو في تصحيح هذه الرواية ، إذ لا دليل على الحرمة إلا رواية تحف العقول و قد تقدم أنها غير ناهضة على الحرمة لأنها مرسلة ، و رواية الفقه الرضوي هذه فإذا صحت فإنه يقوم الدليل حينئذ على حرمة بيع الدم مثلاً .

و يترتب على تصحيحها أيضاً حرمة بيع لحوم السباع بجهة مطلقة كما هو مقتضى اطلاق الرواية ، بل يترتب عليه حرمة بيع كل شيء فيه جهة من جهات الفساد كما صرح بذلك بقوله (و ما اشبه ذلك) .

فهذه الامور مترتبة على تصحيح هذا الرواية ، و تصحيح هذه الرواية مترتب على تصحيح كتاب الفقه الرضوي المنسوب الى الإمام الرضا عليه

---

(١) مصباح الفقاهة ج ١ : ١٧ .

السلام ، و أنه هل يمكن الاستناد إليه في بيان الأحكام الشرعية أو لا يمكن ؟

ذهب بعض المحدثين و منهم المجلسيان و صاحب الحدائق «قدس الله أسرارهم» الى جواز الاستناد الى هذا الكتاب ، بل أن صاحب الحدائق «قده» جزم بذلك في تمام المواضع التي تعرض فيها الى هذا الكتاب في كتابه الحدائق . و تبعه على ذلك تلميذه صاحب الرياض «قده» – حيث إنه يظهر من بعض عبائره أن الفقه الرضوي أصح من الروايات الصحيحة بحسب الاصطلاح – بل نقل في عوائد الأيام الاعتداد به عن جمع آخر من الاصحاب كالفاضل الهندي ، و السيد بحر العلوم ، بل قال : و جمع من مشايخنا العظام .

و ذهب مشهور المتأخرين الى عدم الاعتماد على هذا الكتاب ، و عدم الاستناد إليه في الأحكام الشرعية ، و الى إعتباره من المراسيل التي لا سند لها ، بل يظهر من عبارات البعض إسقاطه عن درجة الرواية ، و احتمال كونه مؤلفاً ، إلا أنه غير صحيح و ذلك لوضوح الرواية فيه عن الإمام عليه السلام ، فيعامل حينئذ معاملة الرواية المرسلة التي لا سند لها ظاهر الاعتبار ، و لا شاهد على صحتها بحيث يورث الاطمئنان ، و من الواضح أن احتمال الوضع أو التأليف لا يسقطها عن هذه الدرجة كما لا يخفى .

ثم ان المعروف عن صاحب الحدائق أنه يرى أنه من المطمأن به صدور ما في الكتب الاربعة و غيرها من الاصول المشهورة عند قدماء الاصحاب عن المعصومين عليهم السلام ، و ذلك لاحتفافها بالقرائن الموجبة للاطمئنان بالصدور ، و التي أوجبت إخراجها في تلك الكتب التي شهد أصحابها بصحتها ، و لذلك لا يجب عنده البحث في اسانيد الروايات الموجودة في

هذه الكتب و غيرها من الكتب المشهورة .

فهو لا ينكر أصل النظر في الاسانيد ، و بالتالي يجب الأخذ بكل رواية ، و إنما يعتبر في الأخذ بالرواية إما كون الطريق صحيحاً أو كون الرواية مما قامت القرائن على صحتها ، و يكفي في كونها كذلك وجودها في أصولنا المعتبرة كالكتب الأربعة و غيرها من الكتب المشهورة، ككتب الشيخ الصدوق و بصائر الدرجات و نحوها ، لأنها إنما اثبتت في تلك الكتب بعد تمحيص الأصحاب لها و تلقيها يداً بيد عن أصحاب الائمة عليهم السلام .

إذا عرفنا ان قول صاحب الحدائق : لا ينبغي النظر في أسانيد الكتب الموجودة بين أيدينا ، لا يعني أن كل رواية رويت عن الائمة عليهم السلام ينبغي العمل بها و إنما هو ناظر الى أن أصحاب الاصول لم يثبتوا هذه الروايات في كتبهم إلا بعد التثبت و التمحيص و التدقيق ، و أن كل الروايات التي نقلوها في كتبهم مما قامت القرائن على صدورها عن الائمة عليهم السلام (١) .

نعم لا يخفى على المتتبع في كتاب الحدائق أنه يعتبر المرجح السندي من ضمن المرجحات عند التعارض و ذلك عملاً بالروايات الواردة في مقام التعارض مما اشتمل على المرجح السندي و هي مقبولة عمر بن حنظلة بناءً على عدم اختصاصها بباب القضاء ، و التفصيل في محله .

اذا عرفت هذا الكلام فحينئذ نقول : هل تشمل نظرية صاحب

---

(١) راجع المقدمة الثانية من مقدمات الحدائق ج ١ .

الحدائق العامة كتاب الفقه الرضوي ، أو لا تشمله و حينئذ لابد من النظر فيه مستقلاً ؟

لا إشكال أن كتاب الفقه الرضوي لا تشمله نظرية صاحب الحدائق العامة ، لأن نظريته متعلقة بالاصول المشهورة المعتبرة التي تواتر نقلها عند الشيعة جيلاً عن جيل ، و التي كتبها مصنفوها لأجل العمل كما هو شأن الكتب الأربعة ، و كتب الصدوق ، و غيرها من الاصول المعتبرة .

و أما كتاب الفقه الرضوي فينبغي النظر إليه مستقلاً . و تصحيحه بأحد أمرين : إما ان يكون له سند متصل ،ثقة عن ثقة الى أن يصل الى الإمام عليه السلام ، و إما أن تقوم شواهد و قرائن موجبة للاطمئنان بصدور هذا الكتاب عن الإمام عليه السلام، كما قامت القرائن الموجبة للاطمئنان بدعوى صاحب الحدائق على صدور كل ما في الكتب الأربعة ، و كتب الصدرق المشهورة .

أما الطريق الأول فلا إشكال أنه ليس للفقه الرضوي سند متصل عن الإمام عليه السلام إذ أن الكتاب الموجود بين أيدينا لا طريق إليه معنعن متسلسل يثبت كونه صادراً عن الإمام عليه السلام .

و أما الطريق الثاني فخلاصة القول فيه انه ليس في شيء مما ذكروه من القرائن المدعاة على صحته ما تطمئن إليه النفس، و لا تخرج عن التخمين و التظنن فراجع .

و أما ما استدل به صاحب الحدائق «قده» على ثبوته بعمل الصدوقين فغير ثابت ، لأنهما لم يصرحا في المشيخة بنقلهما عن كتاب الفقه الرضوي ، فمع أن ديدن الشيخ الصدوق «قده» في كتابه الفقيه التصريح بالمصدر ، لم

يصرح بنقله عن هذا الكتاب بل أنه ينقل نص ما في هذا الكتاب بعنوان رسالة أبيه إليه (١) .

و نقله عنه بدون الاشارة إليه كمصدر بعيد جداً لوجود بعض العبائر الموافقة نصاً لما في كتاب الفقه الرضوي ، و هذا يجعلنا نحتمل قوياً أن هذا الكتاب هو رسالة والد الصدوق الى ابنه . و قد صرح الشيخ الصدوق «ره» في الفقيه أن من المصادر التي يعتمد عليها رسالة أبيه (٢) له ، و لا ينافي ذلك موافقة بعض عباراته لكتاب الشلمغاني خصوصاً بعد الالتفات الى أن رواي كتاب التكليف للشلمغاني هو على بن الحسين والد الصدوق .

فكيف يصرح برسالة أبيه و يغفل عن ذكر كتاب الفقه الرضوي - إذا كان ثابتاً عن الامام (ع) - و لا يشير إليه و لو في ثنايا الكتاب .

و خلاصة الكلام أن يقال : إنه حتى اعتماد الصدوقين على هذا الكتاب غير ثابت .

و النتيجة أنه ليس هناك شاهد و لا قرينة تورث الأطمئنان على صحة هذا الكتاب ، و أن الصحيح هو التعامل مع هذا الكتاب معاملة الروايات المراسيل ، و لا أقل الشك في الحجية ، و الشك في الحجية مساوق للقطع بعدمها، لأن الاثر يترتب على إحراز الحجية ، و موضوعها القطع بالصدور أو ما يقوم مقامه شرعاً .

---

(١) راجع الحدائق الناضرة ، الجزء العاشر ص ٣٩٦ .

(٢) و استبعاد ذلك باشتمال الكتاب على أقوال تفرد بها الشلمغاني أو مخالفة للإجماع ظاهراً ليس دقيقاً و ذلك لتعارف اشتمال كثير من الاصول على ما هو شاذ من الروايات ، و موافقة كتاب الشرائع لبعض ما في كتاب التكليف ليس أمراً مستبعداً بعد أن كان علي بن الحسين بن بابويه هو راوي كتاب التكليف ، فراجع .

حول حديث دعائم الاسلام

قوله «قده» : ﴿ عن دعائم الاسلام ﴾ ٥٢/١ .

أقول : مقتضى هذه الرواية أن كل ما كان محرماً اصله يحرم بيعه مطلقاً سواء كان لجهة الحرام أو لجهة الحلال ، إلا أن هذه الرواية لا يمكن الاحتجاج بها بعد أن كانت روايات الدعائم لا تخرج عن حد المراسيل ، و وثاقة مؤلف كتاب الدعائم و التزامه بصحة ما رواه عن الائمة عليهم السلام كالتزام الصدوق باعتبار ما اشتمل عليه كتاب من لا يحضره الفقيه ، و ليس مراسيل الدعائم بأقوى مما يرسله الصدوق عن الإمام عليه السلام بنحو الجزم ، و قد تقرر في محله عدم حجيتها .

و أما كون المؤلف من الامامية أو الاسماعيلية فهذا بحث لا يؤثر في النتيجة ، و من أراد المزيد من التفاصيل فليرجع الى خاتمة مستدرك العلامة النوري في باب شرح أحوال الكتب و مؤلفيها .

حول الحديث النبوي

قوله «قده» : ﴿ و في النبوي ﴾ ١/٥٣ .

أقول : الاصل في النبويات عدم الحجية إلا أن تقوم شهرة قوية جداً من القدماء على اعتبارها كما يدعى في الحديث المنسوب للنبي صلى اللّه عليه و آله و سلم :(الاسلام يجب ما قبله) ، و لم تقم مثل تلك الشهرة القوية على هذا النبوي المذكور في المتن .

هذا مضافاً الى أنه قد ذكر المحقق السيد الخوئي «قده» (١) أن الحديث في كتب أهل العامة ليس بهذا المضمون ، و إنما فيه (إن اللّه إذا حرم أكل شيء حرم ثمنه) ، و حينئذ لا يكون عاماً فلا يفيد ضابطة كلية ، و إنما ينصرف الى جهة الاكل ، فغاية ما يفيده الحديث حينئذ : أنه حرم ثمنه إذا بيع لأجل الاكل ، و ذلك واضح في فرض كون الاكل هو المنفعة الظاهرة التي ينصرف إليها إطلاق البيع .

---

(١) مصباح الفقاهة ج ١ : ٢٢ .

أقسام المكاسب

قوله «قده» : ﴿ مع إمكان التمثيل للمستحب بمثل الزراعة و الرعي مما ندب إليه الشرع ﴾ ٥٤/١ .

أقول : لورود الروايات المتعددة في البين ، و أنه ما بعث اللّه نبياً إلا و أحب منه هاتين الحرفتين ، الزراعة و الرعي ، و أن اللّه يحب من الناس هاتين الحرفتين حتى لا يكرهوا قطر السماء ، و ذلك لأن المزارع يحب قطر السماء كما أن الراعي كذلك .

هذا بالاضافة الى الروايات الواردة في خصوص الرعي كالمروي عن النبي صلى اللّه عليه و آله و سلم (١) :(ما من نبي إلا و قد رعى الغنم . قيل : و انت يا رسول اللّه ؟ قال : و أنا) .

قوله «قده» : ﴿ و للواجب بالصناعة الواجبة كفاية خصوصاً إذا تعذر قيام الغير به فتأمل ﴾ ٥٤/١ .

أقول : يقول السيد الخوئي «قده» (٢) : لعل قوله (فتأمل) اشارة الى أن التمثيل بهذه الامثلة للمستحب و الواجب غير مناسب ، و ذلك لأن استحباب الزراعة و الرعي معلل في الروايات بأنه (لئلا يكرهوا شيئاً من قطر السماء) ، و معنى ذلك أنه ليس مستحباً لذاته و إنما هو مستحب لغيره ، و

(١) البحار ج ٤ ص ٦٨٣ باب أحوال الانعام .

(٢) مصباح الفقاهة ج ١ : ٢٥ .

الكلام هنا في استحباب التكسب لذات التكسب ، و ليس هناك مثال في الفقه على استحباب التكسب لذات التكسب .

و كذلك مثال الواجب فإنه ليس واجباً لذاته كما هو واضح ، و ليس التكسب واجباً بما هو تكسب و بعنوان التكسب ، و إنما هو واجب لغاية سد حاجة الناس لا التكسب كما هو واضح .

و هذا الكلام صحيح جداً ، و لكن يحتاج الى تقريب آخر .

أما بالنسبة الى الزراعة و الرعي فالروايات الواردة في المقام ليست واردة في استحباب التكسب بالزراعة و إنما واردة في استحباب امتهان الزراعة و اشتغال الانسان بها سواء كان اشتغاله بها لأجل التكسب أو لغير التكسب ، بمعنى أن الروايات شاملة لمورد من يزرع و يمتهن الزراعة لا لأجل أن يبيع ما يزرع ، أو أن يهب ما يزرع أو أن ينفق ما يزرع على جيرانه أو يجعله لأكله أو يبيعه ، فهذه الخصوصيات غير ملحوظة .

و بعبارة اخرى : ان الروايات لم ترد باستحباب التكسب بالزراعة او التجارة بالزراعة ، و إنما وردت باستحباب نفس عملية الزراعة و الرعي .

و من هنا يظهر الفارق بين هذا التقرير و بين التقرير الذي ذكره السيد الخوئي «قده» ، فإنه – كما لا يخفى على من راجع كلامه – يدعي ان استحباب التكسب لعلة و هي لئلا يكرهوا شيئاً من قطر السماء .

و هذا التقريب من السيد «قده» يمكن الجواب عليه بأن يقال : انه ما من مستحب أو واجب أو مكروه أو محرم إلا لعلة أي ليس هناك مستحب لذاته بما هو ، بل كل مستحب إنما هو لحكمة كما هو واضح .

و هذه الروايات عندما تعلل الاستحباب لا ينافي ذلك كونه مستحباً

لذاته ، لأنه ما من مستحب إلا و له حكمة وراءه .

بينما التقريب الادق للإشكال أن يقال : إن الموضوع المأخوذ في الروايات ليس هو التكسب بالزراعة و الرعي و إنما هو نفس عمل الزراعة و نفس عملية الرعي .

و أما تقريب السيد «قده» بالنسبة للواجب فصحيح جداً ، لأنه لم ترد عندنا روايات بعنوان التكسب الواجب المعلل فضلا عن غير المعلل ، و إنما ورد الوجوب بعنوان طارئ و بعنوان ثانوي و هو سد حاجة الناس .

و هذا لا يضيف قسماً واجباً الى أقسام التكسب ، و إلا ما من شيء إلا و يطرأ عليه عنوان طارئ فإن التكسب قد يجب مثلاً بالنذر ، و قد يجب لأجل نفقة العيال ، فهل يقال إن هذه التكسبات أقسام للتكسب الواجب ؟ و هل يمكن أن يقال إن خوض البحر ينقسم الى قسمين مباح و واجب كالذي يتوقف على انقاذ الغريق ؟

هذا التقسيم ليس صحيحاً ، لأن خوض البحر هنا ليس واجباً بعنوانه و إنما هو واجب بالعنوان الطارئ و باعتبار كونه مقدمة لانقاذ الغريق ، و الواجب في الحقيقة هو انقاذ الغريق .

كذلك ما نحن فيه فإن التكسب لأجل سد حاجة الناس التي يتوقف عليه نظام المجتمع ليس واجباً ، و إنما هو مقدمة للواجب .

و بالتقريب الذي قدمناه بالنسبة الى المستحب و هذا التقريب يعلم أن الصحيح هو تثليث الاقسام لا تخميسها ، و أن التجارة تنقسم الى تلك الاقسام الثلاثة التي ذكروها : محرم و مكروه و مباح .

فلعله لما ذكرناه قال : فتأمل .

الاكتساب بالأعيان النجسة

قوله «قده» : ﴿ يحرم المعاوضة على بول غير مأكول اللحم بلا خلاف ظاهر لحرمته ﴾ ١/٥٧ .

أقول : أي لحرمة شربه ، و الشيء الذي تكون منفعته الظاهرة الغالبة محرمة لا إشكال في حرمة بيعه بنحو مطلق إلا أن يقيد البيع بالجهة المحللة فحينئذ لا إشكال .

قوله «قده» : ﴿ و نجاسته ﴾ ١/٥٧ .

أقول : بناءً على أن النجاسة تقتضي حرمة البيع ، مع ملاحظة أن الشيخ «قده» جعل كل هذه الاشياء في سياق واحد و هو الحرمة التكليفية ، مع أن بعضها يقتضي الحرمة التكليفية و بعضها يقتضي الحرمة الوضعية ، و بعضها يقتضي الامرين .

فقوله (لحرمته) يقتضي الحرمة التكليفية لأن بيعه ينصرف الى المنفعة الظاهرة المحرمة شرعاً ، و يقتضي الحرمة الوضعية لأن البول ساقط المالية عند الشارع باعتبار أن المنفعة المحرمة لا مالية لها .

و أما قوله (لنجاسته) فغاية ما يقال أنه يقتضي الحرمة التكليفية ، لأنه لو سلمنا بالقاعدة فإن النجاسة لا تقتضي الحرمة الوضعية إلا إذا ترتب على النجاسة منفعة ظاهرة محرمة ، كما لو كانت المنفعة الغالبة من الدم هي شربه ، أما في مثل زماننا فالمنفعة الغالبة ليست هي شربه ، و إنما هي الاستفادة منه للتداوي .

فهذه المنفعة ليست محرمة ، فلذلك لا إشكال في جواز التبرع بالدم ، و لا إشكال في جواز أخذ الدم المراق إذا وجد في الطريق و الانتفاع به .

فغاية ما تقتضيه الحرمة لو قلنا باقتضاء النجاسة لحرمة بيع الدم لأجل وضعه للمريض هو الحرمة التكليفية بمعنى الاثم لا الحرمة الوضعية بمعنى البطلان ، و ذلك لأن هذه المنفعة ليست محرمة ، فيجوز التبرع بالدم قطعاً ، و عليه تكون هذه المنفعة قابلة للنقل و الانتقال شرعاً .

و أما قوله (و عدم الانتفاع به منفعة محللة) لو سلمنا به فلا يقتضي الحرمة التكليفية ، إذ لا دليل عليه ، بل غاية ما يقتضيه هو الحرمة الوضعية .

قوله «قده» :﴿ مقصودة ﴾ ٥٧/١ .

أقول : عند النوع الانساني ، كما هو ظاهر كلمات المشهور : أنه يعتبر في صحة بيع الشيء كون المبيع مما له منفعة محللة مقصودة عند النوع .

و لكن الكلام في معنى هذا القيد ما هو المراد منه ؟

فهم الاكثر من هذا القيد (مقصودة) أن يكون في المبيع فائدة متعارفة عند النوع ، و بسببه وقع الاشكال عندهم – كما سيأتي الاضطراب في كلمات الشيخ نفسه – في مسألة الدواء ، لأن الكثير من الادوية منافعها نادرة ، و بعض الادوية المحرم شربها بالقاعدة الاولية منافعها متعارفة .

فإذا فسرنا (مقصودة) بالمتعارفة يلزم منه عدم جواز بيع الادوية التي ليست ذا منفعة محللة مقصودة ، مع أنه لا إشكال فقهياً في جواز بيعها .

فهذا التفسير ، و هو تفسير (مقصودة) بمتعارفة يحدث عندهم نوع اضطراب و تهافت .

و عندما نريد أن نحاكم هذا التفسير لابد أن نرجع الى اصل دليل هذا

القيد حتى نعرف حدود ما يمكن الالتزام به من القيد بحسب ما يقتضيه هذا الدليل .

فنقول : دليل هذا القيد عندهم هو أن المعاملة إذا قامت على المبيع الذي ليس له منفعة مقصودة تكون سفهية ، و المعاملة السفهية هي التي تكون غير قائمة على غرض عقلائي ، و هي معاملة باطلة ، و ذلك لما سيأتي من أن الشارع في المعاملات ليس له اتجاه تأسيسي ، أي أن الشارع لم يأسس حقائق معاملاتية ، بخلاف باب العبادات فإن الشارع قد اسس حقائق لم تكن موجودة كالصلاة و الزكاة .

فالشارع في باب المعاملات له دور الامضاء ، نعم قد يضيف الشارع شروطاً ليست دخيلة في الحقيقة ، فمثلاً قد يشترط الشارع في صحة البيع البلوغ ، بينما يكتفي العقلاء في الصحة بالتمييز .

فإذا كان دور الشارع في المعاملات هو دور الامضاء لما عليه العقلاء فالمعاملة السفهية باطلة لوضوح أن العقلاء لا يعتبرون المعاملة السفهية معاملة صحيحة و إنما هي عندهم باطلة .

إذا تم أن العقلاء يعتبرون المعاملة السفهية معاملة باطلة ، و أن الشارع إنما يمضي ما هو الصحيح عندهم ، فحينئذ نقول : هل يشترط العقلاء في صحة المعاملة كون المنفعة متعارفة أو أن العقلاء يكتفون في نفي السفهية عن المعاملة بوجود الداعي العقلائي عند المتبايعين حتى لو كان هذا الداعي أمراً نادراً ، كمن يشتري ورقة عليها خط المعصوم بأغلى الاثمان ، فهنا هذه المنفعة ليست منفعة متعارفة بل هي منفعة نادرة و لكن هذا المشتري عنده داع يعترف به العقلاء ، و لا يسفهونه على ذلك لكون الداعي عقلائياً ؟

الظاهر أنه يكفي في عدم كون المعاملة سفهية هذا المعنى الاخير كما يستفاد من كلمات السيد صاحب العروة في حاشيته على المكاسب .

و بالتالي نستطيع من هذا الطريق أن نصحح بيع الامور التي لها منفعة نادرة و لكن بشرط أن تكون هذه المنفعة النادرة منفعة عقلائية .

و بهذا الكلام ينحل الاشكال في قضية الادوية و في غيرها من الامور التي لها منفعة نادرة كبيع الخنافس لو تعلق غرض أحدهم به و كان غرضه عقلائياً .

و بالتالي يكون الصحيح تفسير كلمة (مقصودة) بمعترف بها عند النوع ، بدل تفسيرها بالمتعارف ، فالمعتبر هو (الاعتراف) لا (التعارف) .

و حينئذ نعرف أن هذا التعليل لا ينطبق على ما نحن فيه لأن بول غير المأكول يمكن أن يكون له منفعة و لو نادرة ، و حينئذ لو تحققت المنفعة يرتفع هذا المانع . نعم يكون الكلام حينئذ من جهة الموانع الاخرى كالنجاسة و ما شاكل .

بيع أبوال ما يؤكل لحمه

قوله «قده» : ﴿ لإستخباثها ﴾ ٥٨/١ .

أقول : لا دليل يمكن الاعتماد عليه على ذلك إلا ما حكي من الاجماعات .

و أما الاستدلال بالآية الكريمة و هي قوله تعالى :((و يحرم عليهم الخبائث)) (١) ليس سليماً ، و ذلك لأن الخبائث إن لم تكن ظاهرة في الاعمال الخبيثة ، فلا أقل من اجمالها لدورانها بين تحريم شرب الخبائث و بين تحريم الاعمال الخبيثه ، بل قد يقال انها بمعنى الاعمال الخبيثة بقرينة قوله تعالى : ((و نجيناه من القرية التي كانت تعمل الخبائث)) (٢) .

قوله «قده» : ﴿ و المنفعة النادرة لو جوزت المعاوضة لزم منه جواز معاوضة كل شيء ﴾ ٥٩/١ .

أقول : لأن كل شيء لابد أن يكون له منفعة نادرة .

إلا اننا نقول إن الاشكال غير وارد و أن اللازم الباطل غير متوجه لأنه لا مانع من الالتزام بجواز بيع كل شيء إذا بيع لأجل المنفعة النادرة المحللة إلا ما ورد النص بحرمة بيعه بعنوانه ، و أنه يحرم بيعه مطلقاً .

و أما غير ما ورد النص فيه ، فلا مانع من الالتزام ببيعه لأجل المنفعة

---

(١) الاعراف : ١٥٧ .

(٢) الانبياء : ٧٤ .

النادرة .

نعم إذا كانت منفعته المعروفة هي المحرمة لا يجوز بيعه على جهة الابهام ، أي بلا تقييد المنفعة المحللة ، لأنه إذا بيع بلا تقييد المنفعة المحللة انصرف البيع الى المنفعة المحرمة .

قوله «قده» : ﴿ و التدواي بها لبعض الاوجاع لا يوجب قياسه على الادوية و العقاقير ﴾ ٥٩/١ .

أقول : نسأل المصنف «ره» هنا : إذاً ما هو الدواء ؟

الدواء هو الذي يتدوای به عن بعض الاوجاع ، غاية الامر أن بعض الاوجاع(أن بعض الاوجاع)شائع و متعارف ، و بعضها غير متعارف ، و كلاهما دواء كما هو واضح ، و لا نفهم وجهاً للتفريق بين الامرين .

و أما قوله (لأنه يوجب قياس كل شيء عليها ... الخ) فقد تقدم أن اللازم غير باطل مع أن التداوي بها لبعض الاوجاع و لو في بعض الموارد النادرة كافٍ في صدق عنوان الدواء عليها .

قوله «قده» : ﴿ حكم العرف بأنه لا منفعة فيه ﴾ ٦٠/١ .

أقول : حكمُ العرف بعدم المنفعة فيه غير كافٍ في عدم جواز بيعه ، و إنما المعتبر حكم العرف في كون البيع سفهياً أو عدم كونه كذلك .

و المدار في سفهية المعاملة على قصد المتبايعين ، أي أن المتبايعين هل هما قاصدان لمنفعة عقلائية أو غير قاصدين ، سواء كانت هذه المنفعة نادرة أو شائعة إذ لا فرق بناءً على ما قررناه سابقاً بين المنفعة النادرة و بين المنفعة الشائعة لأن الاعتبار بقصد المتبايعين .

قوله «قده» : ﴿و المفروض حرمة شرب الابوال اختياراً ﴾ ٦١/١ .

أقـول : بناءً على أنهـا من الخبـائث ، بل سيـأتي إن شـاء اللّه أن هناك روايات مانعة من شرب الابوال .

قوله «قده» : ﴿و المنافع الاخر غير الشرب لا يعبأ بـها جـداً﴾ ١/ ٦١ .

أقول : قد يقال أنها و إن كانت محرمة الشرب إلا أنها محللة المنافع الاخرى ، وحينئذ هل يشمل الحديث هذه المنافع المحللة الاخرى أم لا ؟

قد يقال : إننا إذا تمسكنا باطلاق الحديث فإنه يحرم ثمنه ، و لكن لازم ذلك أن لا يحل شيء ، فـالسم الذي يلقى في الزرع حـرام أكله لأنه ضـار بالجسم ، و حرام بيعه و ثمنه أيضاً بمقتضى الحديث ، مع أنه جائز البيع .

إلا أن الشيخ «قده» ذكر في مقام الجواب : أن ظاهر الحديث (إن اللّه إذا حرم شيئاً ..) منصرف الى المنفعة الظاهرة المقصودة عند العرف ، غاية الامر أن الافتراق بين التقرير الذي بنينا عليه و بين كلام الشيخ «قده» هو أنه عند الشيخ إذا حرمت المنفعة الظاهرة حرم بيعه مطلقاً حتى لو كان البيع بقصد المنفعة المحللة النادرة .

و أمـا بناءً على التـقـرير الذي ذكـرناه فإنه اذا كـانت المنفـعـة الظاهرة محرمة فإنه يحرم بيعه بقصد المنفعة المحرمة أو يحرم بيعه بجهة الابهام ، و لكنه يجوز بيعه إذا بيع للجهة المحللة و لو كانت نادرة .

فمحل الكلام ، وهو كون الابوال مشتملة على منفعة محللة غير الشرب ، بناءً على كلام الشيخ ، غير نافع لأن المنفعة المقصودة من الابوال هو شربها ، و شربها محرم كما هو واضح ، و مادامت كذلك فحلية المنافع الاخرى النادرة غير كافية في جواز البيع .

قـوله «قـده» : ﴿ فإن المنافع الاخـر للطين أهم و أعم من منفـعـة الأكل

المحرم ﴾ . ١/ ٦١ .

أقـول : كـمـا أن عـدم حـرمـة بيع الطين من الضـروريات ، و ذلك لأن الطين و إن حـرم أكله إلا أن المنفعـة المقصـودة منه ليست هي الأكل ، و إنما منفعته الظاهرة المتعارفة هي البناء و صنع الاواني و غير ذلك .

فقوله صلى الله عليه و آله و سلم – بناء على ثبوت الحديث – :(إن الله إذا حرم شيئاً ..) يعني حرم منفعته الظاهرة المقصودة .

قوله «قده» :﴿ و على التقديرين يدخل الشيء لأجل ذلك فيما لا ينتفع به منفعة محللة مقصودة ﴾ ١/ ٦٢ .

أقول : و إذا كان كذلك فلا يجوز بيعه و شراؤه مطلقاً حتى لو كان بقصد المنفعة النادرة المحللة .

هذا بناءً على تفسير المقصودة بالمتعارفة ، و أما بناءً على تفسير المقصودة بالمعترف بها عند العقلاء حتى لو كانت نادرة فحينئذ كون أغلب منافعه محرمة غير ضائر فيما إذا بيع لأجل المنفعة المحللة .

فإن قلت : بناءً على تقديركم ماذا تصنع بالحديث النبوي ؟

قلنا : قوله (حرم ثمنه) ، بناءً على انجبار ضعفه السندي ، ينصرف الى فرض البيع لأجل تلك المنفعة الشائعة المحرمة ، لأن المفروض في صدر الحديث أن المنفعة المحرمة هي المقصودة كما هو واضح و كما هو في كلام الشيخ «قده» أيضاً ، فيحمل (حرم ثمنه) على بيعه لأجل تلك المنفعة المقصودة المحرمة .

قوله «قده» :﴿ و لا ينتقض أيضاً بالادوية المحرمة ﴾ ١/ ٦٣ .

أقول: لأنه لو حرم بيع الاشياء لأجل الاضرار و لأجل طروء عنوان

الاضرار لحرم كثير من الاشياء المحللة بل لحرم كل شيء ، لأنه ما من شيء محلل إلا و هو مضر في حال من الاحوال كما هو الحال في الفاكهة فإنها مضرة في بعض الاحوال و بالنسبة الى بعض الاشخاص كما هو واضح .

فإذن ما من شيء محلل إلا و هو في بعض حالاته مضر محرم بتبع عنوان الاضرار ، فلو كانت الحرمة لأجل الاضرار كافية في حرمة البيع لحرم بيع كل شيء . و بهذا يظهر الفرق بين ما نحن فيه و بين الادوية .

قوله(قده) : ﴿لأجل تبدل عنوان الاضرار بعنوان النفع ﴾ ١/٦٤ .

أقول : ههنا مطلبان :

الاول : أنه إذا سلمنا بثبوت هذا الحديث النبوي، و قلنا ان المراد بـ (حرم شيئاً) هو حرم منفعته الظاهرة الغالبة ، فالحديث مطلق أي أنه أعم من كونه حرمه بعنوانه أو حرمه بجهة الاضرار ، و مقتضى اطلاق الحديث هو أن كل شيء كانت منفعته الظاهرة الغالبة محرمة فإنه يحرم بيعه و شراؤه لأن منفعته الظاهرة محرمة سواء كانت هذه الحرمة لذاته أو لطروء عنوان الاضرار . فإذا كان عنوان الاضرار غالباً فإن الحديث يشمله سواء كان محرماً في أكثر أحواله بعنوانه أو أنه محرم في أكثر أحواله بعنوان الاضرار .

و مما تقدم يظهر أن النقض المذكور – و هو قوله : أنه لو حرم بيع الشيء لحرمته بطروء عنوان الاضرار عليه للزم منه حرمة أغلب الاشياء بل كل الاشياء – ليس صحيحاً لأن أغلب الاشياء إنما تحرم بعنوان الاضرار في فروض نادرة لا أن أغلب أحوالها كذلك أي الاضرار .

و كلامنا ليس في الادوية المحرمة في بعض الاحيان لأنها ضارة في بعض الاحيان أو ضارة لبعض الافراد ، و إنما كلامنا في الادوية التي بطبعها الاولي

ضارة و محرمة ، و أن ارتفاع ضررها الى النفع إنما هو حالة نادرة .

فالنقض لا يرد لأننا حتى لو التزمنا بحرمة الادوية التي طبعها الاولي الضرر لا يوجب ذلك القول بحرمة الاشياء المحللة التي قد يطرء عليها عنوان الاضرار في حالات نادرة . و الحديث إنما يشمل ما حرمة منفعته الغالبة بعنوانه أو بجهة الاضرار ، و المقصود بالمنفعة : ما يقصده الناس ، و قد يقصد الناس الضار .

الثاني : ما ذكرناه سابقاً : أنه على فرض كون حاله الغالب هو الاضرار فإنما يحرم بيعه إذا بيع لأجل ذلك لا ما لو بيع لأجل المنفعة النادرة .

قوله «قده» :﴿ لأن الظاهر أن الشحوم كانت محرمة الانتفاع على اليهود﴾ ١/٦٥ .

أقول : لم يظهر وجه لهذا الاستظهار، مع أن ظاهر قوله تعالى :((و على الذين هادوا حرمنا كل ذي ظفر و من البقر و الغنم حرمنا عليهم شحومهما ..)) (١) أن المحرم عليهم إنما هو أكلها لانصرافها لذلك .

فالظاهر من قوله صلى اللّه عليه و آله (فباعوها) هو أن اللّه حرم عليهم أكلها فباعوها .

إن قلت : فماذا تصنع بقوله (ص) :(فباعوها) ؟

قلنا : إن المراد منها أنهم باعوها لأجل أكلها ، و ذلك لأن المتعارف عندهم هو أكلها إمّا أنهم يذيبونها و يشربونها أو ما شابه ذلك ، أو كان المتعارف عندهم خلطها مع الأمراق .

---

(١) الانعام : ١٤٦ .

الكلام في الحديث النبوي

قوله «قده» :﴿ إن الله إذا حرم أكل شيء ﴾ ١/٦٦ .

أقول : قد يقال : أن ظاهر الحديث أعم من أن يكون الأكل هو المنفعة الشائعة أو المنفعة النادرة ، و أن كل شيء حرام أكله فهو حرام بيعه سواء كان أكله منفعة نادرة أو شائعة .

هذا بخلاف اسناد التحريم الى العين في قوله (إذا حرم شيئاً) فإنه يقتضي كون التحريم متوجهاً الى جميع المنافع أو اغلبها .

و لكن مع ذلك ، حتى لو كان الحديث كما هو الظاهر بهذا القيد ، كذلك ينبغي صرفه الى الجهة الشائعة ، و ذلك لأنه من المعلوم أن أغلب الاشياءِ التي يحل بيعها محرمة الاكل كالطين و الحديد و غير ذلك .

فلو التزمنا باطلاق الحديث للزم النقض بكل هذه الاشياء ، فيدور الامر حينئذ بين اسقاط الحديث و بين حمله على هذا الفرض و هو كون الاكل هو المنفعة المقصودة الظاهرة .

و منه يتبين أن الاشكال على النقض بضعف سند الحديث غير وارد .

نعم الحديث في ذاته ضعيف سنداً ، و هذا أمر ، و لكن أن نقول : لا يرد النقض لأن سنده ضعيف فغير دقيق .

قوله «قده» :﴿ و الجواب عنه ﴾ ١/٦٦ .

أقول : يعني أن هذا الحديث إما هو ساقط من اساسه لضعفه السندي أو أن هذه الكيفية المروية في الخلاف ساقطة ، و التعويل على الحديث بالكيفية

الاولى .

و لكن قلنا ان المروي عنهم هو الكيفية الثانية ، فالاولى القول بأن الامر يدور بين اسقاطه و بين حمله على كون الأكل هو المنفعة الغالبة .

قوله «قده» :﴿ يدل عليه رواية سماعة ﴾ ٦٨/١ .

أقول : هذه الرواية جعلها الشيخ من أدلة عدم جواز الشرب اختياراً ، و أنه لا يجوز الشرب إلا في مقام الاستشفاء اعتماداً على القيد الوارد في السؤال ، قول السائل (ينتفع به من الوجع) .

و لكن الصحيح أن هذه الرواية لا يمكن الاستدلال بها في مقام القول بعدم جواز الشرب اختياراً ، و ذلك لأنه لو سلمنا أن الوصف أو القيد له مفهومية فإنما يختص ذلك فيما لو كان القيد في كلام الامام عليه السلام ، لأن ظاهر القيد في كلامه الاحتراز .

و لكن القيد في هذه الرواية إنما هو في كلام السائل ، و القيد الواقع كذلك ليس له مفهوم قطعاً لأن اقصى ما يدل عليه القيد الواقع في كلام السائل هو أن السائل في مقام بيان حاله أو أنه في مقام السؤال عن فرض خاص ، و الإمام (ع) إنما أجابه بقدر سؤاله ، و لا يعني جواب الإمام عليه السلام هذا : عدم جواز شربه في غير هذه الحال أي غير حال الضرورة .

نعم هذه الرواية تصلح للدلالة على جواز الشرب في حال الضرورة ، و لا تصلح للنفي أي لنفي جواز الشرب في غير حال الضرورة .

و بعبارة اخرى : إن هذه الرواية مشتملة علي جهة اثبات ، و لكنها غير مشتملة على جهة نفي بمعنى أنها ليست مشتملة على مفهوم يستظهر منه عدم جواز الشرب في غير حال الضرورة .

فهذه الرواية لا مفهوم لها ، و قوله (كما يدل عليه) ليس فنياً .

قوله «قده» :﴿و موثقة عمار﴾ ٦٨/١ .

أقول : هذه الرواية لا اشكال في الاستدلال بها و ذلك لأن القيد وقع في كلام الإمام عليه السلام ، و القيد هنا من أقوى القيود و هو الشرط إذ هو القدر المتيقن في باب المفاهيم .

قوله «قده» :﴿أنه لو قلنا بحرمة شربه اختياراً اشكل الحكم بالجواز﴾ ٦٨/١ .

أقول : هذا الكلام تفريع على القاعدة التي اسسها و هي أن جواز الاستعمال في حال الضرورة غير مسوغ للبيع ، و ذلك لأن الاستعمال في حال الضرورة استثنائي ، و الاستعمال الطارئ غير مسوغ للبيع .

قوله «قده» :﴿يحرم بيعه و إن كان طاهراً للاستخباث﴾ .٦٩/١ .

أقول : هذا التعليل ليس لحرمة البيع و إنما هو علة لحرمة الشرب الذي هو منفعة ظاهرة ، إلا أن حرمة الشرب على قواعدهم تقتضي حرمة البيع .

فجعله تعليلاً لحرمة البيع لا يخلو من مسامحة لأن الاستخباث يكون دليلاً على حرمة البيع بالواسطة إذ الاستخباث دليل على حرمة الشرب .

قوله «قده» :﴿ لأنه منفعة جزئية نادرة فلا يعتد به ﴾ ٦٩/١ .

أقول : تقدم أن هذا الكلام لا يستقيم على القاعدة التي بيّناها و هي أن كون المنفعة المحللة نادرة غير ضائر في صحة المعاملة فيما لو كان البيع لأجل تلك المنفعة المحللة ، و أن المعاملة لا تكون حينئذ معاملة سفهية .

نعم الذي يضر بالمعاملة هو كون المعاملة سفهية ، لا كون المنفعة نادرة أو شائعة ، و ذلك فيما لو كانت المعاملة قائمة على اساس منفعة غير معترف

بها عند العقلاء .

قوله «قده» :﴿ أقول ... ﴾ ١/ ٧٠ .

أقول : قال سابقاً : لو أنه جاز بيع الشيء لحليته بالاضطرار لجاز بيع كل شيء لأنه ما من شيء محرم إلا و يحل في حال الاضطرار .

و قد أجبنا سابقاً على هذا الكلام و قلنا انه حتى على قاعدتهم يمكن التفصيل في حال الاضطرار ، و ذلك لأن حال الاضطرار في الشيء قد يكون نادراً ، و قد يكون شائعاً .

فالشيء المحرم ، الذي يكون الاضطرار إليه شائعاً ، منفعته غالبة .

و حينئذ ما هو وجه التفصيل بين الاضطرار و بين الاختيار ؟

و أما قوله (لو جاز بيع الشيء لأجل حليته للاضطرار لحل كل شيء) فلا يستقيم لأمرين :

الامر الاول : إن أغلب الاشياء المحرمة إنما تحل في حال الاضطرار نادراً ، و على قواعدهم المنفعة النادرة لا تنفع في جواز البيع ، فلا تنخرم القاعدة .

الامر الثاني : إننا لو قلنا بأن المنفعة المحللة الطارئة بفعل الاضطرار محللة لجواز البيع ، فمع ذلك لايقتضي ذلك لازماً باطلاً ، و ذلك لأنه لو قلنا بجواز البيع لأجل المنفعة المحللة بفعل الاضطرار لا نقول بجواز البيع مطلقاً ، و ذلك لما تقدم من أنه إذا كانت المنفعة الغالبة محرمة فلا يجوز بيعه بجهة مهملة و لا لأجل المنفعة المحرمة ، و إنما يجوز بيعه لأجل المنفعة المحللة حتى لو كانت نادرة .

و هذا لا يلزم منه لازم باطل ، فيمكن أن نقول بجواز بيع الاشياء المحرم استعمالها في حال الاختيار غالباً للمضطر إليها .

نعم الاشياء التي ورد الدليل بحرمة بيعها بعنوانها هي مستثناة من هذه القاعدة فلا يجوز بيعها مطلقاً حتى لو بيعت لأجل المنفعة المحللة ، و ذلك لأن موضوع الحرمة هو عنوان الشيء و ليس هو المنفعة المحرمة حتى يرتفع هذا الموضوع فيما لو بيعت للمنفعة المحللة .

بيع العذرة

قوله «قده» : ﴿ الثانية : يحرم بيع العذرة النجسة من كل حيوان على المشهور ﴾ ٧٠/١.

أقول : أخذ هذا العنوان، وهو حرمة بيع العذرة من كل حيوان، قد لا يكون سديداً فيما لو قلنا ان القدر المتيقن من عنوان العذرة هو فضلة الانسان ، و أما غيره فلا يعلم شمول هذا العنوان له .

فهذا العنوان مبني على شمول عنوان العذرة لكل فضلة غير المأكول أي أعم من الانسان .

قوله «قده» : ﴿ و جمع الشيخ بينهما ﴾ ٧١/١ .

أقول : مثل هذا الجمع من الجموعات التبرعية كثير في كلمات الشيخ الطوسي «قده» كما لا يخفى على من راجع كتابه التهذيب ، فإنه يقول في مقدمته –ما مضمونه(١)– : إن الهدف من تأليفه هو ذكر الاخبار المتفقة و الاخبار المختلفة و محاولة التأليف و الجمع بين الاخبار المختلفة .

و لعل هذه المحاولة مبنية على ما عندهم من كون الجمع أولى من الطرح ، و أن الظاهر أن المراد بالجمع هو التأويل المانع عن الاسقاط ، إلا أن التأليف و الجمع بين الاخبار المختلفة لابد أن يكون جمعاً صحيحاً .

و الجمع الصحيح هو عبارة عن الجمع الذي يقره العرف و أهل

---

(١) راجع مقدمة التهذيب ، الجزء الاول .

المحاورة ، فالروايتان اللتان يمكن الجمع بينهما هما اللتان لو جمعناهما في مقام واحد و في مجلس واحد لما عدهما أهل المحاورة متنافيتين ، كما في موارد التقييد و الاطلاق ، و في موارد الجمع بين الامر الظاهر في الوجوب و بين الرخصة الصريحة في الاستحباب بحملهما على الاستحباب .

و أما التعبيران اللذان لا يمكن الجمع بينهما بهذا النحو من الجمع ، و اللذان لو جمعا في مقام واحد لعدهما العرف متهافتين ، فلا يصح الجمع بينهما .

فهذا الجمع من الشيخ الطوسي «قده» لا شاهد عليه لأن الجمع لابد أن يكون مستفاداً من ظاهر الدليل ، و ما ذكره الشيخ الطوسي ليس كذلك .

و حينئذ لا يمكن قبول هذا الجمع منه «قده» و إلا لما وجد عندنا مصداق للمتعارضين إلا ما ندر ، لأن كل متعارضين بالتعارض المستقر يمكن تأويلهما بنحو يرفع التعارض غالباً .

و التأويل خلاف الظاهر فلا يمكن ارتكابه كما هو واضح ، و كثرته في كلام الشيخ الطوسي لا يبعد أن يكون – كما قاله بعض المحققين – لغرض خاص عند الشيخ إذ من البعيد أن يكون الشيخ قد غفل في هذه الجموعات التبرعية الكثيرة .

قوله «قده» : ﴿ و لعله لأن الاول نص ... ﴾ ١/٧٢ .

أقول : هذا التقريب ليس تاماً لأن قضية القدر المتيقن و القدر المشكوك أمر خارج عن مفاد الدليل و دلالته .

و كلامنا إنما هو في مقام بيان دلالة الدليل بغض النظر عن الامور الخارجية .

و بعبارة اخرى : إنه لو اقتضت دلالة الدليلين التعارض لابد حينئذ من اجراء احكام التعارض ، و لا يمكن الفرار عن حكم التعارض بحمل كل منهما على القدر المتيقن ، و ذلك لعين ما قلناه في الجمع التبرعي و هو لزوم سقوط أكثر المتعارضات بناءً على ذلك إن لم نقل بأنه لا يبقى مصداق للمتعارضين .

فقوله (فيطرح ظاهر كل منهما بنص الآخر) غير خالٍ من الاشكال لأن دلالة لفظ العذرة على فضلة الانسان - على فرض التسليم بعموم المعنى لفضلة الانسان و غيره - متكافئة و في رتبة واحدة مع دلالتها على فضلة غير الانسان ، لا أنها نص في احدهما و ظاهرة في الآخر .

نعم إذا قلت : إننا نقطع بشمول لفظ العذرة في أصل الدلالة اللغوية للانسان ، و نشك في شمولها لغيره ، فحينئذ هي من أول الامر و في كلا الدليلين غير شاملة لفضلة غير الانسان ، و مختصة بفضلة الانسان فيقع التعارض .

و بعبارة اخرى : إن رتبة دلالة هذه اللفظة على الحصة الاخرى لو كانت دالة عليها و هي فضلة البهائم هي نفس رتبة دلالتها على الحصة الاولى و هي فضلة الانسان .

قوله «قده» :﴿ و يقرب هذا الجمع رواية سماعة ﴾ ١/٧٢ .

أقول : أي أن هذه الرواية شاهد على الجمع ، و وجه كونها شاهداً هو ما يمكن أن يقال : بأن هذين التعبيرين بما أنهما في سياق واحد و في رواية واحدة فلابد أن يكون المراد من العنوان الاول غير المراد من العنوان الثاني و إلا - أي لو كان المراد من لفظ العذرة في الكلامين معناً واحداً - للزم

التناقض في الكلام الواحد .

و لرفع التناقض لابد أن يكون المراد من لفظ العذرة في احدهما غير المراد من لفظها في الآخر .

إلا أنه سيأتي الاشكال في هذا الكلام إن شاء اللّه تعالى فانتظر .

قوله «قده» :﴿ على وجه التباين الكلي ﴾ ١/ ٧٤ .

أقول : معنى ذلك أنه لا يمكن الجمع بينهما بحسب الدلالة .

و قوله هذا مخرج لحالة التنافي بالعموم و الخصوص المطلق بلا إشكال ، لأن هذه الحالة ليست من التعارض في شيء كما هو مقرر عندهم في الاصول ، و لذا يسمونه بالتعارض غير المستقر ، و هو تعبير مسامحي كما هو واضح .

فيبقى وجه التباين و هو ابرز مصداق للتعارض ، كما يبقى فرض ثالث و هو التعارض بالعموم و الخصوص من وجه ، و هذا القسم الاخير له مصاديق كثيرة في الروايات كما لا يخفى على المراجع .

و قد جرى الكلام بينهم أن مورد التعارض بالعموم و الخصوص من وجه هل يشمله حكم التعارض بالتباين الكلي أو غير ذلك ؟

و التحقيق عندهم : ان موارد التعارض بالعموم و الخصوص من وجه كمورد التعارض بالتباين الكلي ، غاية الامر أن الفرق بينهما هو أن مورد التعارض بالتباين الكلي يكون التعارض فيه بتمام المفاد ، و حينئذ يكون الترجيح إما بترجيح تمام مفاد أحدهما على الاخر ، أو اسقاط تمام مفادهما بناءً على أن القاعدة عند عدم المرجحات هو التساقط أو التخيير بين تمام مفادهما .

و أما مورد التعارض بالعموم و الخصوص من وجه فلا تجري احكام التعارض بين تمام المفادين ، و إنما تجري احكام التعارض في خصوص الحصة المتنافية بين الروايتين ، فإن كان هناك مرجح خارجي ، رجحنا احد المفادين ، الذي هو جزء مفاد الرواية ، على الآخر ، و إلا نلجأ الى التساقط أو التخيير بناءً على المسلكين .

و مثال ذلك : الرواية القائلة بأن كل شيء يطير فلا بأس ببوله و خرءه ، و الرواية الاخرى القائلة : اغسل ثوبك من أبوال ما لا يؤكل لحمه .

فإن هاتين الروايتين ليستا متعارضتين بتمام المفاد كما هو واضح ، و إنما يقع التعارض في مورد الطير الذي لا يؤكل لحمه ، و هو مورد الاجتماع .

فمقتضى الرواية الاولى طهارة بوله لأنه طير ، و مقتضى الثانية نجاسة بوله لأنه مما لا يؤكل لحمه ، فيقع التعارض ، و مقتضاه التساقط و الرجوع الى أصالة الطهارة فيه بناءً على جريان اصل الطهارة في الشبهات الحكمية أو في الملاقي ، و إن كان هناك وجه لإخراج هذا المثال عن كونه من باب التعارض مذكور في محله .

قوله «قده» : ﴿ المرجحات الخارجية ﴾ ١/٧٤ .

أقول : كموافقة الكتاب و مخالفة العامة، و لم يذكر المصنف «قده» المرجحات السندية، و لعله راجع الى ما هو المعروف بين الاصوليين من أن المرجحات السندية إنما هي خاصة بمورد القضاء ، اقتصاراً على مورد الرواية الواردة في باب القضاء .

قوله «قده» : ﴿ لا إلغاء ظهور كل منهما ﴾ ١/٧٥ .

أقول : يقول المصنف «قده» : إن هذا القول غير وارد علينا في ما نحن

فيه ، و ذلك لأن ما نحن فيه وقع التعارض فيه في كلام واحد و في سياق واحد ، و هو في رواية سماعة ، و بما أنه وقع كذلك فليسا روايتين حتى نتعامل معهما تعامل المتعارضين فنسقط احداهما أو نقول بالتخيير أو التوقف .

و لكن يمكن أن يقال في قبال ذلك : من أين لنا الاطمئنان بأن هذين التعبيرين في رواية واحدة ؟ بل قد يقال : إن الظاهر هو أنهما تعبيران في روايتين متعددتين ، كما وقع له نظائر خصوصاً في روايات الرواة المعاريف الذين تكثر رواياتهم ، فإنهم كثيراً ما ينقلون كلام الإمام عليه السلام الواقع في مقامات متعددة ينقلونه في مقام واحد .

فسماعة يريد أن يقول للسامع أن هذه المسألة مما ورد فيها نص مختلف ، فلا دليل على أن هذين التعبيرين هما رواية واحدة حتى يتعين التعامل معهما معاملة الرواية الواحدة .

ثم لو سلمنا أنهما رواية واحدة و قلنا ان ظاهر نقلهما في مقام واحد يقتضي كونهما رواية واحدة ، و أن هذا الكلام قاله الإمام عليه السلام في مقام واحد ، حتى لو سلمنا بذلك ، فلا يتعين ما ذكره الشيخ الطوسي «قده» و ذلك لإمكان حملها على الكراهة بالجمع العرفي كما صنع الفاضل السبزواري ، و ذلك لأن (حرام) في قوله (حرام بيعها و ثمنها) ليس نصاً في الحرمة الاصطلاحية ، و إنما هي ظاهرة في الحرمة .

و يرفع اليد عن هذا الظهور بنص الرخصة الوارد في التعبير الثاني و هو قوله (لا بأس ببيعها) .

قوله «قده» : ﴿و فيه ما لا يخفى من البعد﴾ ١/٧٥ .

أقول : وجه البعد و الله العالم هو أن الشيخ «ره» ناظر الى رواية

يعقوب بن شعيب حيث إن التعارض ليس واقعاً بين تعبيري رواية سماعة فقط ، و إنما هو واقع أيضاً بين رواية يعقوب بن شعيب و بين رواية محمد بن مضارب .

فلعل وجه البعد ، و اللّه العالم ، هو التعبير بالسحت في رواية يعقوب بن شعيب لأنه يبعد حمل السحت على الكراهة من حيث إن السحت إنما يعبّر به عن الحرام الغليظ و المؤكد ، و لفظ الحرام المؤكد يبعد حمله على الكراهة .

و لكن هذا الاستبعاد لا يمكن الالتزام به لوجهين :

الاول : أن رواية يعقوب بن شعيب ضعيفة سنداً كما قدمنا ، و بما أنها كذلك فهي ساقطة عن مقام المعارضة ، فتبقى المعارضة بين فقرتي رواية سماعة ، و هاتان الفقرتان قابلتان للجمع عرفاً لأن لفظ حرام قابل للحمل على الكراهة .

الثاني : أن لفظ السحت ليس نصاً في الحرمة ، و الدليل على ذلك ورود لفظ السحت في موارد يعلم كونها في المكروه لا في المحرم كما ورد في كسب الحجام أنه من السحت ، و من المعلوم فقهاً أن كسب الحجام ليس محرماً ، و إنما هو مكروه كما هو واضح .

فورود لفظ السحت في الموارد التي يعلم فيها بالكراهة دليل على إمكان حمل السحت على الكراهة .

نعم إذا لم يكن هناك معارض أقوى مصرح بالرخصة فلا إشكال في أن اللفظ ظاهر في الحرمة .

قوله «قده» : ﴿ وأبعد منه ما عن المجلسي ﴾ ١/٧٥ .

أقول : لعل وجه الأبعدية هنا هو أن الرخصة و النهي واردان في مقام واحد و رواية واحدة ، و حينئذ لا يكون جمع المجلسي عرفياً .

نعم يتصور الجمع فيما لو كان الوارد روايتين و في مقامين منفصلين ، و شخّص الإمام (ع) الموضوع المختلف في كل من المقامين عن الآخر .

إلا أننا نقول : إنه حتى لو بنينا على أنهما روايتان لا يمكن الالتزام بهذا الجمع ، و ذلك لما قدمناه من أن هذا الجمع ليس ظاهراً من مفاد الدليلين بمعنى أنه لو نسبناه الى الدليلين لو جدناه اجنبياً عنهما ، و يحتاج الى دليل من خارج .

و ما يحتاج الى ذلك لا يمكن أن يكون وجهاً جمعياً بين المتعارضين إلا أن يكون هناك نص خاص على الجمع كما في مثل مسألة الوطء في الدبر ، فإن فيها طائفتين من الروايات لا يمكن الجمع بينهما ، و لكن لوجود صحيح ابن أبي يعفور على التفصيل أمكن الجمع بينهما .

و عليه يكون ما ذكره العلامة المجلسي «قده» جمعاً تبرعياً لا يمكن الاعتماد عليه حتى لو بنينا على أنهما روايتان .

قوله «قده» :﴿ و نحوه حمل خبر المنع على التقية ﴾ ٧٦/١ .

أقول : المانع من الحمل على التقية هو إمكان الجمع على رأي الشيخ الطوسي «قده» ، و إذا أمكن الجمع فهو أولى من الطرح .

و هذه النتيجة و إن كانت صحيحة و أن الحمل على التقية لا داعي له إلا أنها ليست بالوجه الذي ذكره الشيخ الطوسي ، و إنما لإمكان الجمع بينهما بالجمع العرفي و ذلك بحمل خبر المنع على الكراهة .

و حيث أمكن الجمع فلا يصار الى الحمل على التقية لأن الحمل على

التقية فرع التعارض المستقر كما هو واضح .

و لهذا فالانسب عندما نقول إن الجمع أولى من الطرح أن نقصد به الجمع العرفي (١) أولى من الطرح بل هو المتعين ، و قولنا (أولى من الطرح) حينئذ فيه تسامح فتأمل ، فإنه هو الصحيح و إن كان خلاف مرادهم .

قوله «قده» : ﴿لو أريد التبرع بالحمل لكونه أولى من الطرح﴾ ١/٧٧ .

أقول : لا مستند لهذه القاعدة بل لو كان الجمع التبرعي أولى من الطرح لما كان هناك مصداق للمتعارضين أو على الاقل كان مصداق التعارض نادراً جداً ، لأن كل روايتين متعارضتين ، و إن تنزلنا فأغلب الروايات المتعارضة يمكن التبرع فيها بالجمع .

قوله «قده» : ﴿ لا يجوز الأخذ بها من وجوه لا تخفى ﴾ ١/٧٧ .

أقول : لعل منها مخالفة المشهور، و أن المشهور يرى عدم الجواز ، و مخالفة المشهور موهنة للرواية المجوزة .

و كذلك مخالفة الرواية المجوزة للاجماع المدعى على حرمة بيع الاعيان النجسة مطلقاً ، و فضلة غير الانسان من البهائم الغير مأكولة اللحم التي هو مورد الكلام لا إشكال في كونها من الاعيان النجسة .

و لكن بناءً على عدم الاعتماد على هذا الكلام ، إما بإنكار أصل

---

(١) و إن كان الظاهر أن مرادهم بقولهم : الجمع أولى من الطرح أي الجمع التأويلي و أنه ليس من الطرح ، و لكنا في مقام بيان ما هو الصحيح الذي يتعين الالتزام به ، لا ما هو في اصطلاحهم ، و قد اشرنا الى ذلك من خلال الامر بالتأمل .

الكبرى ، و أن الشهرة ليست جابرة و لا كاسرة (١) أو بإنكار الصغرى ، و أنه لم تظهر شهرة محققة بين العلماء القدماء على حرمة بيع عذرة غير الانسان من غير المأكول ، فحينئذ المرجع هو ما ذكرناه .

و لكن الصحيح أن نقول : إنه لا وجه لهذا الكلام من اساسه ، أي أن الترجيح بالشهرة و الاجماع لا وجه له ، و ذلك لما ذكرناه من أن الترجيح بالشهرة أو بالاجماع أو ما شابه ذلك من المرجحات الجابرة أو الكاسرة – على فرض القول به – إنما هو في مورد التعارض المستقر .

و ما نحن فيه الروايتان ليستا متعرضتين بل متناسقتان تمام التناسق لإمكان الجمع العرفي فيهما ، و بما أن الروايتين متناسقتان عرفاً فحينئذ لا داعي و لا موجب لإعمال المرحجات لأنه فرع التنافي و التعارض .

فالصحيح هو اسقاط هذه الوجوه فيما نحن فيه حتى على فرض التسليم بالكبرى .

قوله «قده» : ﴿إنه ظاهر في عذرة الانسان﴾ ١/٧٧ .

أقول : و هو القدر المتيقن ، و فضلة غير الانسان قدر مشكوك ، و لأنه قدر مشكوك أمكن القول بأن الاصل جواز بيعه لأن الدليل المانع – لو سلمنا به و الفرض عدم التسليم به لأن النتيجة عندنا كانت هي الكراهة – إنما ينحصر بعذرة الانسان لعدم ثبوت شموله لفضلة غير الانسان لأنه مورد شك و ترديد .

---

(١) و لعل الصحيح هو عدم اعطاء حكم كلي على موارد قيام الشهرة على الوفاق أو الخلاف ، بل المناط في ذلك هو اقتضاء الشهرة القائمة على الوفاق : الوثوق بالصدور و الجهة، و اقتضاء الشهرة القائمة على الخلاف سقوط الوثوق بصدور الرواية أو جهتها فيلتزم بالجابرية في تلك الموارد ، و الكاسرية في هذه الموارد .

قوله «قده» :﴿ و بالإجماع المتقدم ﴾ ١/٧٨ .

أقول : رمي الاستدلال بالاجماع في الازمنة المتأخرة بداء لا دواء له ، و هو إحتمال المدركية ، أي أن الاجماعات الوزادة عندنا أعم من المنقولة و المحصلة محتملة المدرك ، أي أنها محتملة الاستناد الى مدرك فهموا منه هذه النتيجة .

و إحتمال المدركية مسقط لدليلية الاجماع ، لأن الاجماع إنما يكون حجة عندما يكون تعبدياً حاكياً عن رأي المعصوم (ع) .

أما إذا احتملنا كون الاجماع مستنداً الى دليل اجتهادي فليس حجة .

و لتعميق المطلب نقول : إن الكلام في الاجماع كالكلام في السيرة حيث قالوا إن السيرة المتشرعية حجة بمعنى أنه إذا رأينا أمراً متعارفاً بين المتشرعة فهو حجة .

قال الشيخ الانصاري «قده» في مورد السيرة : إن كثيراً من السير تنشأ من بناءات بيئية أو اجتهادية أو اجتماعية ، كما أنه قد تنشأ بعض السير ، بمرور الازمان ، من فتاوى الفقهاء كالقول مثلاً بأن سيرة المتشرعة قائمة على عدم جواز تقليد الميت ابتداءً .

فهذه السيرة لا يمكن الاستناد إليها و ذلك لأنه لا يبعد أن تكون مستندة الى فتاوى الفقهاء من حيث انه يكاد أن يحصل بين الفقهاء – خصوصاً الاصوليون منهم في قبال أكثر المحدثين – الاطباق على عدم جواز تقليد الميت ابتداءً ، فهذه الشهرة و التسالم بين الفقهاء ينعكس على تباني الناس ، إلا أنها ليست حجة .

و السيرة التي هي حجة هي السيرة المتلقاة من الشارع يعني أن يفهم

المتشرعة رأي الشارع مباشرة جيلاً عن جيل لا أنها التي صنعتها الايام و الاجتهادات فإنها ليست حجة .

فهذه العلة التي ابتليت بها السيرة كذلك ابتليت بها الاجماعات ، و أن كل الاجماعات التي يحتمل استنادها الى مدارك اجتهاية لا تكون كاشفة عن رأي المعصوم ، و إحتمال ذلك كافٍ في سقوط الاجماع .

قوله «قده» :﴿ و فيه نظر ﴾ ٧٩/١ .

أقول : الظاهر أن المصنف هنا ليس ناظراً الى تضعيف حمل العذرة في الاخبار المجوزة على ما عدا فضلة الانسان ، و إنما هو ناظر الى التجويز في الحكم أي أن الحكم فيه نظر .

و السر في ذلك : أن فضلة ما عدا الانسان يمكن القول بحرمة بيعها للاجماع و الاخبار العامة الواردة بحرمة بيع النجس و ما لا ينتفع به و ما شابه ذلك .

فقوله (فيه نظر) ليس راجعاً الى الاستظهار ، لأنه بقوله (ربما) أشار الى أن هذا الاستظهار ضعيف و اجتهادي .

و خلاصة الكلام في هذه المسألة هو أن مقتضى الجمع العرفي بين الروايات المتعارضة هو الحمل على الكراهة ، و أنه لا بأس ببيع العذرة حتى النجس منها لكنه على وجه الكراهة .

بيع الارواث الطاهرة

قوله «قده» :﴿و عن المفيد ... ﴾ ١/ ٨٠ .

أقول : يظهر أنه لا ربط بين هذه العبارة وبين ما نحن فيه ، لأننا في جواز بيع الارواث الطاهرة ، و عبارة الشيخ المفيد في بيع العذرة .

و شمول لفظ العذرة لروث المأكول غير معلوم ، بل قلنا ان القدر المتيقن من كلمات اللغويين اختصاص لفظ العذرة بفضلة الانسان .

فلا يظهر شمول عبارة الشيخ المفيد «ره» لما نحن فيه .

قوله «قده» :﴿و يحرم عليهم الخبائث يشمل تحريم بيعها﴾ ١/ ٨٠ .

أقول : هناك تصوران لتقريب المطلب :

الاول : أن الآية تدل على حرمة بيع الارواث لأن المراد من الخبائث هو أكل الخبائث ، و بما أن الارواث من الخبائث فيحرم أكلها ، و إذا كان كذلك حرم ثمنها .

و لكن هذا التقريب واضح البطلان ، و ذلك لما تقدم من أن الحديث – بناءً على ثبوته – ناظر الى ما يحرم أكله ، و كان الاكل هو المنفعة الظاهرة .

الثاني : و هو مراد الشيخ : أن المراد بـ(و يحرم عليهم الخبائث) هو استعمال الخبائث ، نظير التقلب في رواية تحف العقول ، و البيع من الاستعمالات فيحرم بيعه .

و هنا ينبغي أن نشير الى فائدة مؤثرة في تنقيح المطلب ، و هي : أن الظاهر من عنوان الخبائث و اسناده الى الاعيان المختلفة بحسب العرف هو أن

خبث الاشياء يختلف باختلاف الاستعمالات ، و أن خبث كل شيء بحسب الاستعمال المراد منه ، فقد يكون الشيء خبيثاً بالاضافة الى جهة استعمال ، لكنه ليس خبيثاً بالاضافة الى جهة استعمال آخر .

و الدليل على ذلك : أن الخبائث عنوان عرفي ، و هو الاستقذار ، و الاستقذار العرفي يختلف باختلاف جهات الاستعمال ، فإن الانسان يستقذر مثلا استعمال الدم لأجل الشرب ، لكنه لا يستقذر استعماله لأجل وضعه للمريض كما هو واضح .

فالروث بالاضافة الى جهة الاكل مستخبث ، لكنه بالاضافة الى جهة الزرع و التسميد ليس مستخبثاً بل لأجل هذا الغرض تبذل في قباله الاموال .

فالاعيان ليست على جهة مطلقة خبائث ، و إنما هي بلحاظ الاضافة .

و حينئذ - بناءً على هذا التقريب - يتضح الاشكال في الاستدلال بالآية الكريمة على حرمة بيع الارواث ، و ذلك لأن الآية بلحاظ منفعة البيع لا تشمل الروث لأن الروث إنما يباع لأجل التسميد ، و هو بالاضافة الى هذه المنفعة لا يصدق عليه كونه من الخبائث .

بيع الدم

قوله «قده» : ﴿ و يدل عليه الاخبار السابقة ﴾ ١/٨٢ .

أقول : بناءً على ضعف تلك الاخبار لا دليل على حرمة بيع الدم فيما إذا بيع لمنفعة محللة أو بيع على جهة الاهمال و كانت المنفعة المقصودة محللة .

قوله «قده» : ﴿ لو قلنا بجواز ﴾ ١/٨٣ .

أقول : لعله – و اللّه العالم – ان هذا الترديد إنما هو للكلام المتقدم في الآية ، و أن هناك وجه و هو أن اسناد التحريم الى الخبائث يقتضي حرمة كل المنافع ، و الدم و إن كان طاهراً إلا أنه مستخبث عرفاً .

فقوله (لو قلنا بالجواز) ناظر الى ذلك التقريب المتقدم و هو أن قوله (يحرم عليهم الخبائث) يقتضي حرمة جميع منافع الخبائث ، و الدم من الخبائث و إن كان طاهراً ، فتحرم جميع منافعه ، و منها الصبغ .

إلا أنك قد عرفت سابقاً سقوط هذا التقريب .

قوله «قده» : ﴿ وجهان ﴾ ١/٨٣ .

أقول : وجه الحرمة هو التقريب المتقدم ، و هو أن اطلاق الآية يدل على حرمة جميع المنافع و منها البيع .

و قوله (اقواهما الجواز) لأنه أبطل التقريب ، و استقرب كون الآية ناظرة الى جهة الاكل لا مطلق الانتفاع .

و هنا ينبغي الالتفات الى أن الشيخ أهمل لفظ (المقصودة) ، و ذلك

لإحتمال كون الصبغ ليس منفعة مقصودة من الدم .

و من الواضح أن لهذا القيد أثراً كبيراً على مبناه و مسلكه ، لإنه قد يقال أن الصبغ بالدم ليس منفعة مقصودة و إنما منفعة نادرة .

لذا كان الاولى أن يذكر هذا القيد ، و لعله التفت الى أن الصبغ ليس منفعة مقصودة من الدم فحبذ ترك هذا القيد لئلا يقع في الإشكال .

قوله «قده» : ﴿و أما مرفوعة الواسطي﴾ ٨٣/١ .

أقول : الاستدلال بهذه الرواية على حرمة بيع الدم الطاهر غير صحيح لأمرين :

الاول : ما أشار إليه الشيخ «قده» بقوله (فالظاهر إرادة حرمة البيع للأكل) ، إذ أن الاستظهار مبتنٍ على كون أكل الدم هو المنفعة الشائعة في تلك الازمنة، بمعنى أنهم ما كانوا يشترون الدم لغير الاكل .

و إذا كان المناط في حرمة بيعه هو بيعه لأجل الاكل ، فلا فرق حينئذ بين الدم الطاهر و بين الدم النجس ، لأنه كما يحرم شرب الدم النجس يحرم شرب الدم الطاهر للدليل القائم على حرمة الدم نظير الآية الكريمة و بعض الروايات الواردة في تفسيرها أو تعليل الحكم فيها و هي مطلقة شاملة للدم النجس و الطاهر ، مضافاً الى الاستخباث بناءً على كونه علة للحرمة .

فكونه طاهراً لا يعني جواز شربه ، إلا الدم المتخلف في الذبيحة فإنه يجوز أكله لأن الدليل الدال على طهارته دال على جواز أكله ، بل أن الدليل في الدم المتخلف قائم ابتداءً على جواز الاكل ، و استفيد منه الطهارة بالملازمة .

قوله «قده» : ﴿و لعله ...﴾ ٨٥/١ .

أقول : أي الاستخباث ، و إلا لو كانت له منفعة ظاهرة غير الاكل المحرم لما كان للاستخباث معنى ، لأن الاستخباث يختلف بحسب المنافع المختلفة ، فالشيء الواحد قد يكون مستخبثاً بلحاظ منفعة ، و غير مستخبث بلحاظ منفعة اخرى .

إلا أن الانسب بكلام الشيخ «قده» أن يقال : إن العين إنما تكون مستخبثة فيما إذا كانت المنفعة المقصودة منها مستخبثة عرفاً .

فالمدار حينئذ على المنفعة المقصودة ، فمثلاً البول من الخبائث لأن المنفعة المقصودة منه ، و هي الشرب ، مستخبثة ، بخلاف الطين فإنه ليس من الخبائث لأن المنفعة المقصودة منه ، و هي البناء ، ليست مستخبثة .

بيع المني

قوله «قده» :﴿ حرمة بيع المني لنجاسته ﴾١/٨٥ .

أقول : أي أن النجاسة علة لحرمة بيع المني .

و هذا الكلام مبني على الاستظهار المتقدم من الروايات العامة، و سيأتي من الشيخ «ره» التراجع عن هذا الاستظهار ، و أن ظاهر روايتي تحف العقول و الفقه الرضوي هو حرمة بيع النجس لا لنجاسته و إنما لأجل انتفاء المنفعة المقصودة منه ، لأن الاعيان النجسة مستقذرة عرفاً ، و إن لم تكن كذلك فمنافعها المقصودة منهي عنها شرعاً ، فهو حينئذ بحكم الشيء الذي ليس له منفعة محللة مقصودة .

فقوله (لنجاسته) لا يخلو من تسامح بعد أن يكون الصحيح عنده هو الاستظهار الآتي .

قوله «قده» :﴿ لأن الولد نماء الام في الحيوانات عرفاً ﴾ ١/٨٥ .

أقول : من الواضح أن هذه التبعية ليست تبعية تعبدية و إنما هي تبعية مبنية على ما هو المتفاهم في مقام البيع و الشراء إلا أن يقيد ، كالشخص الذي يشتري البيت فإن مقتضى التبعية أن النافذة تابعة له .

و بعبارة اخرى : إنه ليس عندنا حكم شرعي تعبدي بأنه لا يصح بيع النماء مستقلاً عن الاصل فيما إذا كان مورد اتفاق المتبايعين .

فالحكم بالتبعية هو مقتضى ظاهر التفاهم الواقع بين المتبايعين ، و التبعية و عدمها حينئذ امران راجعان الى اتفاق المتبايعين ، غاية الامر أن مقتضى

ظاهر حال المتبايعين عند المعاملة بناؤهما على تبعية النماء للاصل .

و لهذه الجهة لا يمكن الالتزام بهذا المانع .

قوله «قده» :﴿ و للاب في الانسان شرعاً ﴾ ١/٨٥ .

أقول : إن كان التمثيل بالانسان ناظراً الى الحر ، فلا مورد له فيما نحن فيه لأن ما نحن فيه هو ما هو قابل للبيع و الشراء ، و الحر ليس قابلاً للبيع و الشراء ، فهو حينئذ ليس إلا من قبيل المقابلة في حكم العرف بالتبعية ، و أن العرف يرى أن الولد نماء الام في الحيوان غير الانسان ، و أنه نماء الاب في الانسان .

و أما إذا كان الكلام عن العبيد فليس هناك مانع للاطباق على جواز بيعه و شراءه من هذه الجهة .

قوله «قده» :﴿ متفرع على عدم تملك المني ﴾ ١/٨٩ .

أقول : خصوصاً مني الانسان ، و ذلك لما قد يقال من أن الادلة الدالة على تملك الانسان للعبد لا تقتضي تملك الانسان لمني العبد .

إن قلت : إن الدليل الدال على تملك الانسان للعبد يدل بالاقتضاء على تملكه لنماء العبد ، كما أن الدليل الدال على تملك الانسان للشاة يدل بالاقتضاء على تملكه لنماء الشاة .

قلت : فرق بين الشاة المملوكة و بين العبد المملوك ، و ذلك باعتبار أنه لا يبعد أن يقال إن ملكية الانسان للعبد غير ملكية الانسان للاعيان الاخرى ، و أن ملكية الانسان للعبد بمعنى ملكيته لجميع خدماته المتصورة – أي جميع ما يمكن أن يقدمه العبد من خدمة في تمام وقته المستغرق ، و يستثنى من ذلك وقت نومه و أكله و ما شابه ذلك – لا أنه مالك لعين العبد بالمعنى المتصور .

و لذلك لو أن المالك أمر عبده بشيء ليس دخيلاً في الخدمة فإنه لا يجب – كما قال الفقهاء – على العبد الطاعة في هذا الامر .

و لهذا لا يجوز للمولى أن يتصرف في العبد حيث شاء ، فلا يكون كبقية أمواله .

و عليه فلا دليل على تملك المولى لمني العبد ، و إلا لما جاز للعبد أن يمني إلا بإذن سيده ، و لا يلتزم بذلك .

و لعل الشيخ «قده» جعل الموجب لعدم التملك هو كونه نجساً فلا ينتفع به ، و بما أنه كذلك لا يملك ، لأنه لا معنى للملكية إلا جواز الانتفاع ، و ذلك لأنه لو كان الانتفاع محرماً لم يمكن تصور معنى صحيح للملكية التي هي من قبيل السيطرة .

قوله «قده» :﴿ التعليل بالنجاسة ﴾ ١/٨٩ .

أقول : سيأتي في كلامه أنه لا موضوعية لمانعية النجاسة عن البيع ، و أن النجاسة في الرواية مانعة لأنها تقتضي عدم وجود المنفعة .

قوله «قده» :﴿ إذا دخل من الباطن الى الباطن ﴾ ١/٨٩ .

أقول : السر في ذلك : أن دليل النجاسة أخذ فيه قيد الاصابة و الملاقاة ، و هو بمعنى الملاقاة في الخارج و لا يشمل حالها فيما لو كانت في الباطن .

و لا أقل الشك فالاصل الطهارة بناءً على جريان اصالة الطهارة في الشبهات الحكمية ، و حتى لو لم نجري اصالة الطهارة في الشبهات الحكمية فلا إشكال في جريان أصالة الطهارة في الملاقي .

و بعبارة اخرى : إنه لا إشكال في جريان أصالة الطهارة في الشبهات الموضوعية ، و أما جريان أصالة الطهارة في الشبهات الحكمية فهو مورد

كلام عندهم .

و هذا معنى قولهم : انه في موارد عدم جريان أصالة الطهارة في الشبهات الحكمية تصل النوبة الى جريان أصالة الطهارة في الملاقي أي الشبهة الموضوعية .

و عليه فهذه الاشياء إما أن نجري الاصل فيها إذا كانت في الباطن – إن قلنا بجريان الاصل في الشبهات الحكمية – و إلا أمكن اجراء الاصل بالنسبة لملاقيها .

قوله «قده» : ﴿ بالجهالة ﴾ ١/ ٩٠ .

أقول : من المعلوم أنها نطفة فلا جهالة في البين إلا أن يقال إن مراد الشيخ «ره» جهالة استقرار النطفة في الرحم .

و لكن هذا الكلام مدفوع بالظاهر من جهة أن الظاهر من عمل التلقيح أن الناتج من ذلك استقرار النطفة في الرحم فلا جهالة مخلة .

قوله «قده» : ﴿ و عدم القدرة على التسليم ﴾ ١/ ٩٠ .

أقول : لا معني لذلك لأن تسليم كل شيء بحسبه ، و التسليم هنا عبارة عن دخوله في الرحم ، و الظاهر في الحيوان السليم قدرته على الانزال عند المقاربة .

و من ذلك يتبين أنه لا مانع – من جهة هذه الامور – من بيع المني إلا أنه يظهر من بعض الروايات الواردة أن صاحب الحيوان إنما يأخذ اجرة عمله لا أنه يبيع الماء .

و حينئذ لابد من النظر في الروايات ، و نرى هل هي تامة أو لا ؟ فإذا استظهرنا من هذه الروايات المنع من بيع المني ، و أن صاحب الحيوان لا يأخذ

ثمن المني و إنما يأخذ اجرة عمله ، فحينئذ يمكن القول بحرمة بيع المني للدليل الخاص الوارد لا من جهة هذه القواعد ، فهنا ثلاث روايات :

الرواية الاولى : محمد بن يعقوب عن عدة من اصحابنا عن سهل بن زياد عن احمد بن محمد بن أبي نصر عن حنان بن سدير (١) ، قال : ...

السند بناءً على اعتبار سهل بن زياد ، و أنه من الثقات كما قد يستظهر من جهة اكثار الشيخ الكليني «ره» من الرواية عنه حتى بلغت بواسطة العدة اكثر من الف رواية ، فإنه يشير الى اعتباره ، خصوصاً بعد الالتفات الى إكثار الاجلاء من الرواية عنه .

و أما إشكال السيد الخوئي «قده» بأن اعتماد القدماء على رواية لا يعني وثاقة رواتها لإمكان عثورهم على قرائن اخرى غير جهة السند تشهد بصحة هذه الرواية ، و أنه يمكن أن يكون نقل الشيخ الكليني «قده» لرواية و اعتماده عليها إنما هو من جهة احتفافها بقرائن معينة أوجبت الاخذ بها ، وهي خافية علينا الان ، لا من جهة صحت رجالها ، فقد يجاب بأن هذا الإشكال فيما نحن فيه بعيد جداً ، و ذلك لأن احتفاف رواية أو عشر أو اكثر بقرائن خاصة توجب الاطمئنان بصحتها أمر محتمل و لكن كون كل هذه الروايات التي هي اكثر من الف رواية المروية عن سهل ، و إن كانت ضعيفة ، رواها الشيخ الكليني «ره» لاحتفافها بالقرائن فهذا أمر بعيد جداً .

و بعبارة اخرى : احتفاف هذا العدد الكبير بالقرائن الخارجية مع ضعفها السندي بعيد جداً .

---

(١) الوسائل : كتاب التجارة : الباب ١٢ من أبواب ما يكتسب به ، حديث ١ .

و منه يقرب القول بأن الشيخ الكليني إنما ينقل هذه الروايات لاعتماده على سهل لا لاحتفاف الروايات بقرائن خارجية .

و أما الإشكال الآخر و هو احتمال بناء القدماء على اصالة العدالة ، و نحن لا نقول به ، فقد يدفع بأمرين :

الاول : أنه يبعّد ذلك ما يعلم من طريقة القدماء من التثبت و الاهتمام بأمر الرواة خصوصاً و أن الروايات الآمرة بالتثبت بين اعينهم ، بل قد يلحظ نحو ارتكاز على اعتبار احراز الوثاقة عندهم في الاخذ عن الرواي بما ورد من السؤال عن وثاقة بعض الرواة و عدم وثاقتهم ، كما ورد (أ فيونس بن عبدالرحمن ثقة آخذ عنه معالم ديني) ، و ما ورد من سؤال ابن فضال و الفضل بن شاذان عن بعض الرواة ، و كما ورد في سؤال حمدويه ابا الحسن ايوب بن نوح عن سليمان بن خالد النخعي أ ثقة هو ؟ فقال : كما يكون الثقة .. الى غير ذلك من الموارد التي لا تخفى على المتتبع .

الثاني : إن الاعتماد على أصل العدالة عند المتشرعة إنما هو ظاهر حالهم في غير موارد ترتب الاثار على العدالة كما هو قضية كون العدالة موضوعاً لتلك الاحكام نظير قبول خبره و جعله إماماً ، الى غير ذلك ، فإنه في مثل هذه الموارد لا يعلم من ظاهر حال المتشرعة البناء على أصالة العدالة .

نعم هو كذلك في موارد الاثر المترتب على الفسق ، فظاهر المتشرعة في المسلم عدم ترتيب آثار الفسق عليه .

و عليه فإن بنينا علي اعتبار سهل فالرواية موثقة و معتبرة ، و إن بنينا على ضعفه كما هو نظر السيد الخوئي «ره» فالرواية ضعيفة به .

إذا عرفت ذلك فالرواية هكذا : قال : دخلنا على أبي عبدالله عليه

السلام و معنا فرقة الحجام – الى أن قال : – فقال له : جعلني اللّه فداك إن لي تيساً اكريه فما تقول في كسبه ؟ قال :(كل كسبه فإنه لك حلال ، و الناس يكرهونه) قال حنان : قلت : لأي شيء يكرهونه و هو حلال ؟ قال :(لتعيير الناس بعضهم بعضاً) .

بتقريب أن المراد من قوله (إن لي تيساً اكريه) : هو أن الاجرة التي يأخذها ليست ثمناً للمني و إنما هي كراء التيس .

و لكن هذه الرواية ليست مشتملة على نفي جواز بيع المني ، بمعنى أنها غاية ما تدل عليه هو جواز كراء التيس ، و لكنها لا تدل على حرمة بيع المني لأنها غير مشتملة على مفهوم يقتضي المنع .

الرواية الثانية : محمد بن يعقوب (١) عن علي بن ابراهيم عن أبيه (و لا إشكال فيهما) و عن محمد بن اسماعيل عن الفضل بن شاذان (لا إشكال فيه) عن ابن أبي عمير عن معاوية بن عمار .

فالرواية صحيحة بلا إشكال سواء قلنا بوثاقة مخمد ين اسماعيل الذي يروي هنا عن الفضل بن شاذان أو لم نقل بوثاقته كما لا يخفى ، مع أنه لا يبعد وثاقته ايضاً و إن لم يصرّح بوثاقته في كلمات مثل النجاشي و الشيخ الطوسي ، و ذلك لأن الظاهر أنه محمد بن اسماعيل البندقي النيسابوري الذي قال فيه المحقق الداماد في الرواشح السماوية : إنه شيخ كبير ، فاضل جليل القدر ، معروف الامر دائر الذكر بين اصحابنا الاقدمين و طبقاتهم و اسانيدهم و اجازاتهم .

---

(١) المصدر السابق .

عن أبي عبدالله عليه السلام قال : قلت له : اجر التيوس . قال :(ان كانت العرب لتعاير به ، و لا بأس) .

و هذه الرواية اقصى ما تدل عليه هو جواز الكراء ، و لكنها لا تدل على حرمة البيع .

الرواية الثالثة : محمد بن علي بن الحسين (الصدوق) قال : نهى رسول الله صلى الله عليه و آله و سلم عن عسيب الفحل ، وهو اجر الضراب) .

و هذه الرواية إن أخذنا بصدرها و بظاهر أن عسيب الفحل يعني الماء فهو نهي عن بيع الماء ، و إن أخذنا بذيلها فهو دال على أن مورد النهي ليس هو الماء و إنما هو اجر الضراب ، أي الكراء ، فتكون معارضة للروايتين السابقتين الدالتين على نفي البأس عن أجر الضراب .

و حاصل الجمع حينئذ هو الحمل على الكراهة ، بناءً على صحة هذه الرواية سنداً ، و لكنها مرسلة .فإذا قلنا بسقوطها بالارسال فلا يمكن استفادة الكراهة أيضاً لأنه لا معارض حينئذ للروايتين السابقتين ، و إن قلنا بأن الرواية و إن كانت مرسلة إلا أنها من مراسيل الصدوق التي رواها بلفظ (قال) ، و مراسيله بهذا العنوان لها شأن آخر .

و يظهر من السيد الخوئي «ره» في بعض كلماته اعتبار مثل هذه المراسيل تبعاً لكثير من المتأخرين ، و لكنه يتنافى مع إشكاله العام الذي ينتج عدم لزوم صحة ما صححه القدماء عندنا ، و ذلك لعدم رجوع تصحيحاتهم الى توثيق الرجال الواقعين في الطرق بالضرورة .

و خلاصة الكلام هو: أن قلنا باعتبار الرواية ثبتت المعارضة و كان الجمع هو الحمل على الكراهة، و إن قلنا بعدم اعتبارها فلا معارضة حينئذ .

بيع الميتة

قوله «قده» :﴿ و اجزائها التي تحلها الحياة ﴾ ٩١/١ .

أقول : هذا القيد لا يوجد في الروايات الناهية عن بيع الميتة ، و لعله قيّد بذلك لأن عنوان الميتة لا يشمل الاجزاء التي لا تحلها الحياة و ذلك باعتبار أن عنوان الميتة مأخوذ من الموت ، و الموت هو مفارقة الروح بعد كونها موجودة ، و الاشياء التي لم تحلها الحياة لم تقع فيها الروح حتى تفارق ، فلا يقال عنها ميتة .

و حينئذ يقال إن عنوان الميتة من الاصل لا يشمل الاجزاء التي لم تحلها الحياة .

و لكن هناك تقريب آخر حاصله : أنه بعد التسليم بأن عنوان الميتة يشمل الاجزاء التي لا تحلها الحياة نقول بأن هذا الشمول الذي هو بمقتضى الظاهر مدفوع بما ورد في روايات ما استثني من الميتة ، و أن ما استثني من الميتة اشياء منها ما لا تحله الحياة ، و لذلك عبرّت الروايات أن ما لا تحله الحياة ذكي .

و مقتضى هذا التعبير خروج ما لا تحله الحياة عن حكم الميتة ، و حينئذ لا يشمله حكم حرمة بيع الميتة، و إن شمله عنوانها .

و لكن التقريب الاول ، و هو أن عنوان الميتة ليس ظاهراً في شموله لما تحله الحياة ، هو الانسب لما تقدم .

هذا مضافاً لما قد يظهر من بعض الروايات من جواز المعاوضة على

الاجزاء التي لا تحلها الحياة ، نظير ما ورد في اتخاذ أمشاط العاج ، فإنه يبعد فرض قلعها بعد التذكية .

قوله «قده» : ﴿ من ذي النفس السائلة ﴾ ٩١/١ .

أقول : وجه التقييد هو أن عنوان الميتة في اللغة و إن كان صادقاً على الحيوانات الميتة و إن لم تكن ذات نفس سائلة إلا أن عنوان الميتة في تعبير الائمة عليهم السلام و المتشرعة منصرف الى الميت الذي له نفس سائلة .

قوله «قده» : ﴿ على المعروف من مذهب الاصحاب ﴾ ٩٧/١ .

أقول : هذه العبارة قد تكون مشعرة بضعف هذا القول و هو حرمة بيع الميتة مطلقاً .

قوله «قده» : ﴿ ما دل على أن الميتة لا ينتفع بها ﴾ ٩١/١ .

أقول : هنا مطلبان : الاول : حرمة الانتفاع ، و الثاني : حرمة البيع .

فلابد من النظر في الروايات فنقول :

روى في الوسائل باسناده عن الحسين بن سعيد عن على بن ابراهيم عن ابيه عن النوفلي عن السكوني عن أبي عبدالله (ع) .ما مضمونه : ثمن الميتة سحت .

و السند معتبر إلا ما قد يقال في النوفلي فإنه لم يوثق صريحاً ، و قد عبّر السيد الخوئي عن روايات السكوني في ابحاثه بالمعتبرة بناءً على وثاقة النوفلي و هو الحسين بن يزيد لوجوده في رجال كامل الزيارات ، إلا أنه بعد رجوعه عن هذا المبنى يتضح أن هذا السند ضعيف عنده لأن النوفلي ليس موثقاً صريحاً في كلماتهم .

إلا أن المحدث النوري «ره» أصرّ في خاتمة كتابه المستدرك على وثاقة

النوفلي ، و ذكر لذلك عدة وجوه منها : أن النوفلي و إن لم يوثق صريحاً إلا أنه بشهادة الشيخ الطوسي «ره» أن الطائفة عملت بروايات السكوني ، و روايات السكوني اكثرها عن النوفلي حتى قالوا ان النوفلي باب السكوني ، فإذا اسقطنا روايات السكوني التي هي من طريق النوفلي لا يبقى لقول الشيخ الطوسي «ره» المتقدم مورد ، لأن العدد الباقي ضئيل جداً بالنسبة للاعداد الساقطة .

فالظاهر من قول الشيخ الطوسي «ره» أن الطائفة عملت بأكثر روايات السكوني على الاقل ، و إذا التزمنا هنا بأن الطائفة عملت بأكثر روايات السكوني فلابد من الالتزام حينئذ بوثاقة النوفلي لأنه واقع في أكثر هذه الروايات .

و حينئذ إذا اعتمدنا على هذا الشاهد أو غيره و لو كثرة روايته في الاصول و رواية الاجلاء عنه مع عدم ورود قدح فيه ، فالسند موثق ، و إن لم نسلم بهذا الشاهد أو غيره و قلنا بأن كلام الشيخ الطوسي لا يدل بحال على وثاقة النوفلي لأن الشيخ لا يريد أن يقول بأن الطائفة عملت بالروايات الخارجية و إنما غاية ما يريده هو أن الطائفة اعتمدت على السكوني فيما يرويه ، و هذا توثيق للسكوني لا أنه ناظر للعمل برواياته الخارجية و رمينا الشواهد الاخرى بالضعف أيضاً، فالسندحينئذ ضعيف .

إلا أنه من حسن الحظ أن هذه الرواية عن السكوني مروية بسند آخر معتبر .

قال الشيخ : و رواه الصدوق في الخصال عن محمد بن محمد بن الحسن (ابن الوليد الذي هو استاذ الصدوق) عن محمد بن يحيى (و هذا

يدور بين محمد بن يحيى العطار، و بين محمد بن يحيى الخزاز ، و كلاهما ثقة ، و بالتالي لا يضر هذا الدوران ، إلا أن الصحيح أنه محمد بن يحيى العطار الاشعري القمي لا الكوفي بدليل روايته عن محمد بن احمد ، و هو محمد بن احمد بن يحيى الاشعري القمي صاحب نوادر الحكمة ، و ذلك في كل موضع وجد محمد بن يحيى عن محمد بن احمد بن يحيى فهو الاشعري) عن محمد بن احمد بن يحيى عن موسى بن عمر (و هو ابن بزيع الثقة) عن ابن المغيرة (و الاصح ابن أبي المغيرة) عن السكوني مثله .

فهذه الرواية دالة على حرمة بيع الميتة لأن السحت ظاهر في حرمة البيع إلا أن يقوم دليل على على الكراهة كما هو الحال في الحجام .فمقتضى هذه الرواية هو حرمة بيعها .

قوله «قده» :﴿ مثل رواية صيقل ﴾ ١/٩٢ .

أقول : الرواية ضعيفة بصيقل ، و وجه الاستدلال بهذه الرواية هو : أن ظاهر السؤال أنهم كانوا يغلفون السيوف بجلود الميتة ، و يبيعون هذه الاغلفة مع السيوف ، فقال له الامام عليه السلام : اجعلوا ثوباً للصلاة .

و السؤال كان عن بيع جلود الميتة و عن شراءها و لبسها ، و لكن الجواب ، و إن لم يصرح فيه بجواز البيع ، لكن اعراض الامام عليه السلام عن ردعهم عن بيعها يقتضي الجواز و تقريرهم على ذلك ، و لو كان البيع محرما لبين الامام عليه السلام ذلك .

إلا أن الشيخ الانصاري «قده» اشكل على الاستدلال بهذه الرواية بأمرين :

الاول : أن جلد الميتة إنما يجعل غلافاً للسيف ، و من المحتمل في مقام

البيع أنهم لم يكونوا يبيعون الغلاف مع السيف بحيث يعتبر الثمن مقسطاً على السيف و الغلاف ، و إنما كان البيع يقع على السيف ، و الثمن يكون في مقابله ، و الغلاف إنما هو للترغيب بمعنى أنهم لا يأخذون قسطاً من الثمن في قبال الغلاف .

الثاني : أن الاستدلال بالرواية هنا على الجواز إنما هو بمقتضى تقرير الامام (ع) و سكوته عليه ، و أن ظاهر السكوت هو الرضا .

و لكن هذا غير صحيح لأن السكوت أعم من الرضا لإحتمال وجود مانع عن تصريح الامام بالمنع و الردع عن فعلهم كتقية و ما اشبه ذلك .

و يمكن أن يناقش هذا الوجه بأن يقال : إن احتمال التقية مدفوع بالظاهر ، و ذلك لو أننا أردنا التشبث بالاحتمالات المنافية للظاهر لما أمكن التمسك بالادلة اللفظية ايضاً لأن كل دليل لفظي يحتمل الورود على وفق التقية ، مع أن أغلب حالات الإمام عليه السلام كونه في مقام الحفاظ على الشريعة و ملاكاتها .

فظاهر حال الإمام (ع) أن تقريره بيان للحكم الشرعي كما أن فعله بيان كذلك . وحينئذ لا يتم هذا الإشكال .

و أما الإشكال الاول فإنه ايضاً غير وارد على الرواية إذ يمكن دفعه بأمرين :

الاول : إن مقتضى البناء العرفي هو دفع المال بإزاء كل ما يجعل خصوصية في المبيع .

و من الواضح أنه يدفع في قبال السيف مع الغلاف أكثر – عند البناء النوعي – من السيف فقط .

ففرض كون الثمن في قبال السيف دون الغلاف فرض مخالف للظاهر جداً ، و مخالف للبناء النوعي .

الثاني : المفروض أن الواقع في السؤال هنا هو السؤال عن بيعها ، و سؤالهم عن بيعها يدل على كونه أمراً مبتلاً به ، و أن الحكم غير واضح عند السائل و لا يكون السؤال عن السيف قطعاً فإنه غير مشكوك الحكم ، فإنه يجوز بيع السيف قطعاً، فيتعين أن يكون السؤال عن بيع الغلاف المشتمل على جلد الميتة ، و أن منشأ الشبهة و السؤال هو إشتمال الغلاف على جلد الميتة، و الظاهر كون الجواب ناظراً لمورد السؤال .

و منه يتبين أن هذا التوجيه غير وارد .

و خلاصة الكلام : ان الإشكالين اللذين أوردهما الشيخ «قده» على الاستدلال بهذه الرواية يمكن دفعهما .

إلا أنه يوجد إشكال ثالث حاصله : أنه لا يمكن التمسك بهذه الرواية على جواز بيع الميتة ، و إن كان ظاهر عملهم بيع الميتة و هو واقع في سؤالهم ، و ظاهر الإمام التقرير على ذلك ، إلا أنه مع ذلك لا يمكن الاستدلال بها على ذلك .

و السر في ذلك هو أن السائل فرض الضرورة ، فتقرير الإمام عليه السلام على الجواز لا يمكن أن يستدل به علي جواز بيع الميتة بنحو مطلق ، و ذلك لكون السؤال وارداً مورد الاضطرار .

فغاية ما تدل عليه الرواية هو جواز بيع الميتة في فرض الاضطرار .

و حينئذ بمقتضى هذا الإشكال – بعد الاغماض عن الإشكال السندي – لا يمكن الاستدلال بهذه الرواية .

و في المقام رواية اخرى يمكن الاستدلال بها ، و إن اغفل الشيخ «ره» ذكرها ، و هي رواية أبي بصير ، و مضمونها أن الامام علي بن الحسين عليه السلام كان يبعث الى العراق من يجلب له الفراء ، و أنه كان ينزعه و الثوب الذي يليه حين الصلاة .

و هذه الرواية هي احدى الروايتين اللتين استدل بهما على جواز بيع الميتة .

و تقريب الاستدلال بهذه الرواية : أن الامام عليه السلام كان يشتري الفراء من العراق ، و أن ظاهر قوله : فإذا حضر وقت الصلاة ألقاه ، أنه كان من الميتة .

و منهما نستفيد أن الإمام علي بن الحسين عليه السلام كان يشتري الميتة ، و أدنى ما يدل عليه فعله هو الجواز ، و مقتضى ذلك جواز شراء اجزاء الميتة .

إلا أنه يمكن المناقشة في الاستدلال بهذه الرواية :

أولاً : من جهة السند إذ هي ضعيفة سنداً .

ثانياً : من جهة الدلالة لأنه من أين لنا أن نعرف أن الفراء من الميتة مع أن ظاهر حال المسلمين و مقتضى القاعدة هو البناء على التذكية .

فظاهر الحال أن هذا الفراء ليس محكوماً عليه بكونه ميتة ، و أما نزع الإمام عليه السلام له لا يتعين فيه كونه ميتة و إنما يحتمل فيه كونه للتنزه أو أنه مما لا يؤكل لحمه .

و العجب من السيد الخوئي «قده» في هذه المطلب حيث عارض تلك الروايات المعتبرة التي منها رواية السكوني بهاتين الروايتين كما في – مصباح

الفقاهة (١) – مع الإشكال في سنديهما و دلالتهما مع أن هذا ليس من شأنه «قده» حيث انه دقيق في مراقبة الاسانيد .

و الذي يظهر منه (قده) في موضع آخر – كما في (محاضرات في الفقه الجعفري) – أنه أسقط هذه المعارضة .

و خلاصة الكلام : ان الروايات الدالة على المنع من بيع الميتة معتبرة سنداً ، و الروايات الدالة على الجواز ضعيفة سنداً ، و هي بالتالي لا تقاوم المعتبرة ، فمقتضي القاعدة هو المنع .

قوله «قده» : ﴿إذا قلنا بجواز الانتفاع بجلد الميتة منفعة مقصودة﴾ ٩٨/١ .

أقول : حاصل هذا الكلام : أنه إذا فرض الانتفاع بالميتة منفعة مقصودة محللة جاز بيعها لأنها حينئذ مال عرفاً .

و الجواب عنه : هو ما قدّمه نفسه «قده» قريباً بأنه لا ملازمة بين جواز الانتفاع و بين جواز البيع .

نعم إذا لم يكن هناك دليل على المنع من البيع فإنه يترتب على جواز الانتفاع جواز البيع .

أما مع وجود النصوص المعتبرة – كما هو المفروض – التي لا معارض لها على حرمة بيع الميتة فجواز الانتفاع لا يستلزم جواز بيعها .

قوله «قده» : ﴿فمجرد النجاسة لا يصلح علة لمنع البيع﴾ ٩٨/١ .

أقول : هذا القول منه ينافي ما تقدم منه مكرراً من تعليل حرمة البيع

---

(١) مصباح الفقاهة ج ١ : ٦٥ ، ٦٦ .

بالنجاسة .

قوله «قده» : ﴿ لولا الاجماع على حرمة بيع الميتة بقول مطلق ﴾ ١/٩٨ .

أقول : من الواضح أنه عندنا لا تصل النوبة الى الاجماع بعد ثبوت الروايات المعتبرة التي لا معارض لها .

قوله «قده» : ﴿ هذا كلام سيجيء ﴾ ١/٩٩ .

أقول : خلاصته : أنا لو سلمنا بالكلية ، و هي حرمة جميع أنواع التقلب في النجس ، و هي غير مسلمة لضعف روايتي تحف العقول و الفقه الرضوي ، لو سلمنا بها نقول انها قابلة للتخصيص و التقييد ، و لتكن الروايات المعتبرة الدالة على جواز الانتفاع بالميتة مقيدة لتلك القاعدة .

قوله «قده» : ﴿ فتأمل ﴾ ١/١٠٢

أقول : الظاهر أن وجه التأمل هو أن ظاهر العطف يقتضي المغايرة لا أنهما أمر واحد .

قوله «قده» : ﴿ بيع الكافر و كلب الصيد ﴾ ١/١٠٢ .

أقول : الاستشهاد ببيع الكافر و كلب الصيد لا ينفع ، و ذلك لأن جواز بيعهما إنما هو بالدليل الخاص ، و هو السيرة القطعية و الاجماع على الاول ، و الروايات الخاصة المعتبرة على الثاني .

فالاستشهاد بجواز بيعهما على عدم كون النجاسة مناطاً للمنع لا يتم للدليل الخاص ، و ما هو بالدليل الخاص لا يعني فساد العموم و إنما غايته تخصيص العموم و تقييد الاطلاق .

قوله «قده» : ﴿ صح البيع فيه و بطل في الميتة ﴾ ١/١٠٣ .

أقول : لا إشكال في ذلك ، و ليس هو من قبيل تبعض الصفقة الغير جائز ، و ذلك لأن بيع ما يجوز بيعه و ما لا يجوز بيعه على نحوين : فتارة يباع كلا الامرين منضمين بحيث إن رغبة المشتري في شراء ما يجوز بيعه قائمة على اساس انضمامه الى ما لا يجوز بيعه بحيث لو استقل عما لا يجوز بيعه لم تتولد الرغبة لشراء ما يجوز بيعه .

و في هذه الحالة تكون المعاملة باطلة لأن المعاملة بالنسبة الى ما لا يجوز بيعه باطلة ، و إذا بطلت لم يتحقق ما اتفق عليه ، لأن المتفق عليه هو بيعهما منضمين .

و تارة اخرى تكون رغبة المشتري في احدهما مستقلة عن رغبته في الآخر .

و في هذه الحالة لا إشكال في صحة البيع فيما يجوز بيعه و إن بطل البيع بالنسبة الى ما لا يجوز بيعه .

قوله «قده» : ﴿ بناء على وجوب الاجتناب عن كلا المشتبهين ﴾١/١٠٤ .

أقول : كما هو الصحيح عندهم في الاصول ، و ذلك لأن العلم الاجمالي كما يقتضي حرمة المخالفة القطعية ، كذلك يقتضي وجوب الموافقة القطعية ، و وجوب الموافقة القطعية لا تحصل إلا بالاحتياط في تمام الاطراف .

و الدليل على حرمة المخالفة القطعية واضح لأن المخالفة للحكم الشرعي محرمة بلا إشكال ، فلذلك لا يجوز اجراء الاصول في تمام الاطراف ، فالعلم الاجمالي علة تامة للتنجيز بمعنى حرمة المخالفة القطعية .

و أما الدليل على لزوم الموافقة القطعية فهو اصل الاشتغال لأن مقتضى

العلم الاجمالي هو علم المكلف بتوجه التكليف إليه ، و لا يحصل عنده العلم بفراغ ذمته إلا بالاحتياط في تمام الافراد ، و العلم الاجمالي و إن لم يكن علة تامة للموافقة القطعية إلا أنه مقتضٍ لذلك فإنه مانع عن جريان أصل البراءة و لو في بعض الاطراف لأن جريانها فيه معارض بجريانها في البعض الآخر .

و كون الشك في اصل التكليف بالنسبة لبعض الاطراف لا يستلزم جريان البراءة في بعض الاطراف بحيث لا يؤدي الى المخالفة القطعية حتى يقال أنه في موارد جريان البراءة لا يجري اصل الاشتغال ، و السبب في عدم جريان البراءة و لو في بعض الاطراف هو معارضة الاصل الجاري في كل طرف مع الاصل الجاري في الطرف الاخر ، و ذلك لأن جريان أصل البراءة في كل الاطراف غير ممكن للزوم المخالفة القطعية ، و عدم جريانه في تمام الاطراف يثبت المطلوب وهو لزوم الموافقة القطعية .

و جريانه في بعض دون بعض و إن كان لا يستلزم المخالفة القطعية إلا أنه غير ممكن لأنه لا معنى لاجراء الاصل في البعض غير المعين ، و جريانه في البعض المعين دون بعض ترجيح بلا مرجح .

قوله «قده» :﴿ في صحيحة الحلبي و حسنته ﴾ ١/١٠٤ .

أقول : إذا استظهرنا من هاتين الروايتين جواز بيع المختلط بمن يستحله فلا مانع من العمل بهما لأن نسبتهما للدليل الدال على حرمة بيع الميتة نسبة الخاص الى العام كما هو واضح ، فيخصصان ذلك الدليل .

و لكن هذا بناءً على الاستظهار كما يفهم من الشيخ «قده» .

إلا أنه قد يقال : إن هذا الاستظهار غير وارد لأن الضمير في قوله

(باعه) بحسب الظاهر عائد على المذكي أو هو محتمل إحتمالاً قوياً جداً من ظهوره في الوجه المتقدم، و سيأتي تتمة الكلام فيه .

قوله «قده» :﴿و هو مشكل﴾ ١٠٥/١ .

أقول : و لعله لإعراض المشهور الحاكي عن الخلل في الرواية إما من جهة السند أو من جهة الدلالة .

و كلاهما جيدان فيبقى الإشكال في جنهة البيان بمعنى أن هذه الرواية ليست صادرة لبيان الحكم الشرعي .

قوله «قده» :﴿و جوّز بعضهم البيع بقصد بيع المذكى﴾ ١٠٦/١ .

أقول : إن قلنا بذلك اعتماداً على استظهار هذا الامر من الرواية فحينئذ لا كلام .

و أما إذا كانت الرواية مجملة أو استظهرنا منها رجوع الضمير الى المجموع فحينئذ تخصيص جواز البيع بالمذكى ليس سديداً ، و السر في ذلك أن قصد البائع بيع المذكى لا ينفع لأن المشتري عندما يعطي الثمن لا يعطيه في قبال المذكى فقط و إنما يعطيه في قبال المجموع ، فجزء من هذا الثمن مدفوع في قبال الميتة القطعية ، حينئذ يكون مشمولاً لقوله تعالى (و لا تأكلوا اموالكم بينكم بالباطل) .

إلا أن يكون الاتفاق بين المتبايعين على بيع المذكى فقط ، لكنه غير معين ، و أن ذلك غير ضائر بعد أن كان المشتري مستحلاً لا يتعلق غرضه بتعيين المذكى عن الميتة .

و من المحتمل جداً كما تقدمت الاشارة إليه كون الرواية ناظرة الى هذا الفرض فافهم .

قوله «قده» : ﴿ نعم لو قلنا بعدم وجوب الاجتناب في الشبهة المحصورة ﴾ ١/١٠٦ .

أقول : و قلنا ان العلم الاجمالي إنما يترتب عليه حرمة المخالفة القطعية ، و لكن لا يترتب عليه وجوب الموافقة القطعية ، فحينئذ لا إشكال .

ولكن نقول حتى بناءً على هذا الكلام أيضاً لا يجوز البيع لأنه عندما يبيع إنما يبيع المجموع لأنه مختلط ، و حينئذ لا مناص عن أكله جزء من المال في قبال الميتة القطعية ، إلا أن يكون مراده جريان البراءة في تمام الاطراف .

قوله «قده» : ﴿ غير قادح في العمل بالاصلين ﴾ ١/١٠٧ .

أقول : أي بأصلي عدم التذكية ، لأنه لا تعارض و ذلك لأن اجراء اصالة عدم التذكية في تمام الاطراف لا يوجب المخالفة لا الاحتمالية و لا القطعية .

قوله «قده» : ﴿ فقد يقال هنا .. ﴾ ١/١٠٧ .

أقول : إشارة الى ما تقدم من أن الصحيح عدم جريان الاصل لا في تمام الاطراف و لا في بعض الاطراف .

قوله «قده» : ﴿ و فيه أن المستحل ﴾ ١/١١٠ .

أقول : و السبب في ذلك هو أن الاخبار أطلقت بيعه ممن يستحل الميتة .

و هذا الوجه تقييد لذينك الخبرين بلا وجه عرفي ، و حينئذ يكون من باب التأويل ، و قد عرفت سابقاً ما فيه .

قوله «قده» : ﴿ و يمكن حملها ... ﴾ ١/١١٠ .

أقول : قد يقال حينئذ : إذا كان البائع يقصد الاجزاء التي لا تحلها الحياة

فما وجه تخصيصها بالمستحل ؟

قال المصنف : تخصيصه بالمستحل لأجل تحقق الفائدة المتعارفة .

و لكنه يرجع الإشكال السابق و هو أن ظاهر الحال كون المشتري إنما يدفع المال في قبال الاجزاء الاخرى التي تحلها الحياة أو على المجموع .

قوله «قده» : ﴿ ما لم يقع العقد عليه ﴾ ١/١١٠ .

أقول : هذا الوجه لا يمكن الالتزام به لأمرين :

الاول : أنه خلاف ظاهر الرواية ، فإن قوله (بعه) ظاهر في كون المبيع بكامله و بتمام اجزائه .

و تقييده بما لا تحله الحياة خلاف الظاهر و يحتاج الى دليل .

الثاني : إن قصد البائع بيع ما لا تحله الحياة لا ينفع بعد أن كان المشتري يعطي الثمن في قبال ما تحله الحياة أيضاً ، فهو مصداق لقوله تعالى ((و لا تأكلوا اموالكم بينكم بالباطل)) ، لأن التعاقد على الشيء مأخوذ فيه تفاهم الطرفين ، فلابد أن يكون المال في قبال ما تعاقدا عليه .

و البائع و إن كان يقصد بيع ما لا تحله الحياة إلا أن المشتري يدفع الثمن في قبال المجموع ، و حينئذ يكون البائع قد قبض مالاً على شيء لم يتعاقدا عليه ، فيكون مصداقاً لأكل المال بالباطل .

كل هذه الوجوه ترجع الى قول الشيخ «ره» هناك : ان العمل بهاتين الروايتين مشكل .

و لكن قد يقال : إن الانصاف ان مفاد الروايتين على وفق القاعدة حتى لو قلنا بلزوم الاحتياط في تمام اطراف العلم الاجمالي ، و عدم جريان الاصل و لو في بعض الاطراف ، و حتى لو سلمنا – كما هو كذلك – بأن الاصل

عدم التذكية .

و ذلك لأن لزوم الاحتياط في موارد الشبهة ، و في موارد العلم الاجمالي و تنزيل الافراد المشتبهة منزلة المحرم الواقعي ، إنما هو بملاك التحفظ على الحرام الواقعي .

و لذلك قالوا : إن الواجب على ثلاثة أقسام : واجب نفسي و واجب غيري و واجب للغير أي واجب طريقي و هو الاحتياط .

فلأجل التحفظ على الحرام الواقعي ينزّل طرف العلم الاجمالي منزلة الحرام الواقعي ، فينزّل ما نحن فيه منزلة الميتة ، و أنه لا يمكن أن يبيع هذا الطرف المحتمل على انه مذكى ، و أما بيع المذكى الواقعي المختلط مع الميتة فلا مانع عنه إذا كان يترتب عليه فائدة، و ذلك يتصور بالنسبة لمستحل الميتة .

و الفرق بينهما أنه في الفرض الاول يكون الاثر مترتباً على الطرف بما هو مذكى بعينه ، و ذلك لا يمكن احرازه إلا بالاصل ، و هو غير جارٍ كما تقدم .

و أما في الفرض الثاني فالاثر لا يترتب على الطرف بما هو معين بل على ذلك العنوان الغير متعين في طرف خاص ، و هو مقطوع بوجوده و لا يفتقر الى اجراء الاصل، فإنه عالم وجداناً بوجود المذكى فيه ، غايته أنه غير معيّن ، و لا يلزم من ذلك محذور بعد أن كان المفروض بيعه للمستحل الذي لا يتوقف غرضه على تعيّنه .

فقانون العلم الاجمالي إنما يجري بالنسبة للأثار المترتبة على الطرف بما هو معين لأن الطرف بما هو معين غير متيقن كونه مصداقاً للمذكى و غير متيقن كونه مصداقاً لغير المذكى ، و العلم الاجمالي مانع عن جريان الاصل

لإحراز كون أحد الاطراف مذكى بعينه .

و أما الاثار المترتبة على الطرف لا بما هو معين فإنه يمكن تتميمها إذ ليست محكومة للعلم الاجمالي ، و ذلك لأن المكلف يقطع بوجود بعض افراد المذكى من بين هذا المجموع ، و العلم الاجمالي بوجود غير المذكى لا ينافي العلم الاجمالي بوجود المذكى فلا مانع عن ترتيب آثار كل منها .

و حينئذ لا إشكال في كون مفاد الروايتين على وفق القاعدة .

نعم يخصص بالمستحل لأن بيعه لمن لا يستحل لا فائدة فيه لجهة الاختلاط ، لأن المشتري عندما يشتري هذا المذكى المختلط لا يمكنه التصرف فيه و الانتفاع به لاختلاطه .

و خلاصة الكلام : أننا ندعي أن كلام الشيخ «قده» في قضية الشبهة المحصورة ، و جريان الاصول في مورد الشبهة و عدمه لا أثر له ، لأن ما نحن فيه لا يخضع لقانون الشبهة ، و ذلك لأن الطرف إنما يخضع لقانون الشبهة فيما إذا أريد ترتيب آثار الحل على أحد الاطراف بعينه ، و ذلك لأننا لا نقطع أن هذا الطرف بعينه مذكى ، و إنما يدور أمره بين التذكية و عدمها ، و مقتضى العلم الاجمالي الامتناع .

و أما ما نحن فيه فإنا لا نريد ترتيب الاثار على أحد الاطراف بعينه و إنما نريد ترتيب الاثار على الطرف الحلال قطعاً الذي هو مردد بما هو مردد لا بما هو معين .

قوله «قده» : ﴿و الرواية شاذة﴾ ١/١١١ .

أقول : لأنها مخالفة للقاعدة التي مال الى العمل بها و هي تبعية حرمة البيع لحرمة الانتفاع .

قوله «قده» :﴿ من نوادر الاخبار ﴾ ١/١١١.

أقول : لا يخفى أن الروايات التي في مستطرفات السرائر محكوم عليها بالارسال ، و ذلك لأن ابن ادريس «ره» لم يذكر طرقه الى تلك الكتب التي نقل منها هذه الروايات ، فلا يحكم بصحة تلك الروايات إلا ما ينقله من كتاب محمد بن علي بن محبوب لخصوصية و هي أن كتاب محمد بن علي بن محبوب كان موجوداً عند ابن ادريس بخط الشيخ الطوسي «قده» كما ذكر ، و طريق الشيخ الى كتاب محمد بن علي بن محبوب صحيح .

و بالتالي نصحح طريق ابن ادريس الى كتاب محمد بن علي بن محبوب .

إلا أن السيد الخوئي «قده» له كلام في مقام تصحيح روايات مستطرفات السرائر ، و إن لم يذكر ابن ادريس طريقه الى هذه الروايات .

و حاصل كلامه : هو أن ابن ادريس لا يعمل بأخبار الآحاد ، فلا بد أن تكون الاخبار التي ينقلها مستفيضة عنده .

و لكن هذا الكلام من السيد «قده» غريب جداً و ذلك لأن نقل ابن ادريس لتلك الروايات لا يعني أنه يعمل بها ، خصوصاً و أنه أوردها تحت عنوان النوادر و الزيادات ثم قال : مما استنزعته و استطرفته من كتب المشيخة المصنفين و الرواة المحصلين (١) .

هذا مضافاً الى أن عمله بالرواية – لو فرض – لا يعني ثبوت استفاضتها لإحتمال استناده الى قرائن أوجبت عنده الاطمئنان بصدور الرواية ، و أن

---

(١) السرائر ج ٣ : ٥٤٩ .

هذه القرائن لو وصلت إلينا لما أوجبت عندنا ذلك الاطمئنان .

قوله «قده» :﴿ مع أنها معارضة ﴾ ١/١١١ .

أقول : معارضة رواية البزنطي بهذه الرواية غير دقيق لأمور :

منها : أن الرواية الثانية ضعيفة بالمعلى بن محمد البصري فإنه مجهول ، و السيد الخوئي «ره» و إن وثقه بناءً على وجوده في رجال كامل الزيارات سابقاً إلا أنه عدل عن القول بوثاقة كل رجال كامل الزيارات .

نعم رواية البزنطي ايضاً ضعيفة لما تقدم من أن روايات المستطرفات مراسيل ، إلا أن مضمونها مروي بطريق آخر ، و تصحيحه مبني على وثاقة عبدالله بن الحسن الذي يروي عن جده علي بن جعفر .

و عبدالله بن الحسن هذا مجهول كما قالوا ، إلا أنه لا يبعد استظهار وثاقته من خلال استظهار اعتماد الحميري عليه .

و عليه إن بنينا على ثبوت مضمون رواية البزنطي إما بتصحيح المستطرفات أو بتصحيح الاعتماد على عبدالله بن الحسن فالامر واضح من عدم صلاحية تلك الرواية للمعارضة . و إن لم نصحح ذلك فكلا المضمونين غير ثابت ، فلا تصل النوبة الى المعارضة على كلا الوجهين .

و منها : أن قوله (و هو حرام) لا يظهر منه الحرمة التكليفية لأنه من المعلوم أن تنجيس اليد ليس حراماً .

فلعله يقال حينئذ إن الاقرب هو توجيه صاحب الحدائق «قده» (١) لها بحمل الحرام هنا على النجس .

---

(١) الحدائق الناضرة ج ١٨ : ٧٩ .

قوله «قده» : ﴿ إلا أن يحمل ... ﴾ ١/١١٤ .

أقول : هذا الحمل خلاف الظاهر .

و النتيجة حينئذ هي أن مقتضى الروايات المعتبرة التي لا معارض لها حرمة بيع الميتة مطلقاً من المستحل و غير المستحل ، و سواء كان مختلطاً أو منفرداً ، و أن رواية الحلبي إنما هي واردة في بيع المذكى للمستحل ، و لا أقل الاجمال فلا تعارض حينئذ اطلاق تلك الروايات .

و أما بالنسبة للانتفاع فلعله يقال : إن الاقرب جواز الانتفاع بالميتة في غير ما يشترط فيه الطهارة و ذلك لأن روايات المنع ضعيفة ، و روايات الجواز و هي رواية البزنطي أقوى سنداً بناءً على اعتبارها .

و أما لو قلنا بضعف رواية البزنطي فمقتضى الاصل – بعد خلو المسألة من المانع و المجوز – هو الجواز أيضاً .

قوله «قده» : ﴿ الثاني : أن الميتة ... ﴾ ١/١١٤ .

أقول : هذا على المباني السابقة ، فبناءً على تعليق الامر على النجاسة فإنه يجوز بيعها لأنها ليست نجسة ، و بناءً على تعليق الامر على عدم الانتفاع أيضاً يجوز بيعها لأن المفروض الانتفاع بها .

و لكن الكلام بناءً على ما قُرر من تعليق الحرمة على عنوان الميتة ، و هنا قد يقال : إنها ميتة ، و مقتضى اطلاق موثقة سماعة شمولها لما نحن فيه .

إلا أنه مع ذلك يمكن القول بجواز بيع ميتة غير ذي النفس ، و ذلك لما قررناه سابقاً من دعوى انصراف عنوان الميتة في كلام الائمة عليهم السلام الى الميتة النجسة من ذي النفس السائلة . وعليه يجوز المعاوضة على ميتة غير ذي النفس السائلة على كل المباني .

التكسب بالخمر و كل مسكر

قوله «قده» :﴿ و اجعلها خلا ﴾ ١/١١٦ .

أقول : الظاهر أن الرواي استفاد ذلك من قول الامام عليه السلام (خذها) ، و إلا لو كان مقتضى الفساد الاراقة أو ما شابه ذلك لما قال له (خذها) ، و إنما كان المفروض أن يقول له لا تأخذها .

فدل قوله (ع) :(خذها) على الانتفاع ، والانتفاع بها إنما هو بجعلها خلاً .

قوله «قده» :﴿ إما أخذ الخمر مجاناً ﴾ ١/١١٦ .

أقول : قيد المجانية واضح لأن الخمر لا يقع عوضاً و لا معوضاً .

قوله «قده» :﴿ ثم أخذ الخل وفاءً عن الدراهم ﴾ ١/١١٦ .

أقول : و الفرق بين الفرضين كبير ، لأنه على الفرض الاول لا يسقط الدين الذي على ذلك الشخص له بمعنى أنه لا تبرأ ذمة المدين لأن الدائن أخذها على نحو المجانية .

و أما الفرض الثاني فإنه يأخذ الخمر و يحوله خلاً لصاحبه ثم يأخذ الخل عوضاً عن الدين فتبرأ ذمة المدين .

المعاوضة على الاعيان النجسة الغير قابلة للطهارة

قوله «قده» :﴿ لأن الظاهر ... ﴾ ١١٧/١ .

أقول : مضافاً الى الإشكال في أصل الحكم ، و ذلك لأن ظاهر رواية تحف العقول - كما يقول المصنف - ليس تعليق الحكم على عنوان النجاسة بما هو عنوان ، و إنما هو معلل بعدم المنافع .

و بالتالي لو فرض وجود المنفعة المحللة جاز بيعه حتى لو سلمنا بشمول عنوان النجس لمثله .

قوله «قده» :﴿ ولما كان الاقوى طهارتها ﴾ ١١٨/١ .

أقول : لما دل على طهارتها و هو صحيح أبي العباس (١) ، و لا دليل على النجاسة يعارضه .

---

(١) الوسائل : كتاب الطهارة : الباب ١١ من أبواب النجاسات .

المعاوضة على كلب الصيد

قوله «قده» :﴿و هو المتيقن من الأخبار﴾ ١٣٥/١ .

أقول : أي القدر المتيقن في الخارج لا بحسب مفاد الاخبار ، لأنه سيأتي أن مفاد الاخبار استثناء كلب الصيد مطلقاً سواء كان سلوقياً أو لم يكن سلوقياً .

قوله «قده» :﴿ و منها الصحيح ﴾ ١٣٦/١ .

أقول : هذا الكلام لا يخلو من تسامح و إشكال لوجهين :

الاول : وجود ابن فضال في السند ، فهو و إن كان ثقة إلا أنه ليس إمامياً ، و إنما هو فطحي .

الثاني : وجود أبي جميلة المفضل بن صالح ، و هو ضعيف .

و حينئذ الرواية ليست صحيحة لوجود الموثق غير الامامي بل لوجود الضعيف و هو أبو جميلة .

أما وجه الاستدلال بهذه الرواية فهو أن الامام عليه السلام ترك الاستفصال في جوابه ، و من الواضح أن ترك الاستفصال دال على العموم ، فيشمل كلاب الصيد و إن لم تكن سلوقية .

قوله «قده» :﴿ و منها مفهوم رواية أبي بصير ﴾ ١٣٦/١ .

أقول : الاستدلال بهذه الرواية و التي بعدها مبني على حجية مفهوم القيد .

قوله «قده» :﴿ لمنع الانصراف ﴾ ١٣٩/١ .

أقول : المنع صغرى و كبرى . أما من حيث الصغرى فلمنع الغلبة ، و أما من حيث الكبرى فلمنع كون الغلبة دليلاً على الانصراف .

قوله «قده» : ﴿الى إرادة ما يصح سلب صفة الاصطياد عنه﴾ ١/١٤٣.

أقول : و من الواضح أن كلب الصيد غير السلوقي لا يسلب عنه صفة الاصطياد .

و بعبارة اخرى : أنه اذا سلمنا بإمكان انصراف المنطوقات ، فلا نسلم بإمكان انصراف المفهومات ، لأن المفهومات ظاهرة بل هي صريحة في جعل المناط هو سلب عنوان الاصطياد ، و أن ما يسلب عنه عنوان الاصطياد فهو سحت .

و من الواضح أن كلب الصيد غير السلوقي لا يسلب عنه عنوان الاصطياد .

قوله «قده» : ﴿ لكن الوجه الاول أظهر فتدبر ﴾ ١/١٤٤ .

أقول : لم يظهر لنا وجه لاقوائية الوجه الاول ، و لعل قوله (فتدبر) إشارة الى الإشكال في أقوائية الوجه الاول .

المعاوضة على كلب غير الصيد

قوله «قده» :﴿ فيما عدا الصيود و الحارس ﴾ ١/١٤٥ .

أقول : مقتضى اطلاق قوله (و الحارس) شموله لحارس الماشية و الزرع و الدار و غير ذلك مما يصدق عليه أنه حارس .

إلا أن يقال أن اللام هنا عهدية ، و أن الحارس راجع الى الحارس للماشية و الزرع في الفقرة السابقة التي نقلها المصنف .

قوله «قده» :﴿ لكون المنقول مضمون الرواية ﴾ ١/١٤٨ .

أقول : و لعله لو وصلت الرواية إلينا لما استفدنا منها جواز البيع لإحتمال ورود الرواية في غير البيع ، و أن الشيخ اجتهاداً استفاد منها جواز البيع كما لو كانت الرواية واردة في جواز الانتفاع ، مع أنه لا ملازمة بين جواز الانتفاع و بين جواز البيع .

و قد تكون الرواية التي اشار إليها الشيخ هنا هي الرواية الواردة في مصادر العامة ، و التي رواها صاحب غوالي اللئالئ ، و نقلها عنه صاحب المستدرك .

و حاصل مفاد الرواية الواردة في مصادر العامة ، و هي مرسلة : ان النبي صلى اللّه عليه و آله رخص في اقتناء الكلاب النافعة .

و لكن من الواضح أن الاقتناء أعم من البيع .

قوله «قده» :﴿ على صحة إجارتها ﴾ ١/١٤٩ .

أقول : و هذا نوع من الاجماع المركب ، إلا أننا نقول بعد غض النظر عن هذا الاجماع و حجيته أنه لا ملازمة بين جواز الاجارة و بين جواز البيع .

و السر في ذلك أن الاجارة عقد على دفع العوض في قبال المنفعة ، و أما البيع فهو مشتمل على دفع العوض في قبال العين و بتعبير آخر:تما م المنافع .

و بعبارة اخرى : جواز الاجارة مبني على تملك المنفعة ، و أما جواز البيع فهو مبني تملك العين ، و تملك المنفعة لا يستلزم تملك العين، أي كل المنافع المترتبة على العين .

و منه يعلم الوجه فيما استدل به بعض الفقهاء على جواز بيع هذه الكلاب بأنها تُمْلك ، و استدل على تملكها بحق الاختصاص .

فإن هذا الكلام غير تام و ذلك لأنه يكفي في ثبوت حق الاختصاص تملك المنفعة، فثبوت حق الاختصاص أعم من تملك العين كما هو واضح ، نعم العكس صحيح أي أن تملك العين يستلزم تملك جميع المنافع .

فمع الاغماض عن الاجماع المطلب في نفسه غير صحيح .

قوله «قده» :﴿ أعني المنفعة موجودة في هذه الكلاب ﴾١/١٥٢ .

أقول : هنا نسأل الشيخ من أين لنا أن ندرك أن هذا هو المقتضي؟

و على أي حال فاستدلاله هنا من باب الاستدلال بتنقيح المناط ، و أن المناط في جواز بيع كلب الصيد هو المنفعة ، و بما أن هذا المناط موجود في كلب الماشية فيجوز بيعه .

و لكن لا يخفى أن العقول قاصرة عن ادراك ملاكات الاحكام الشرعية . و تنقيح المناط لابد أن يكون مبنياً على القطع و اليقين ، و القطع و اليقين لابد أن يستفاد من أدلة في النصوص أو من شاهد عقلي وجداني ، و

كلاهما غير موجود .

قوله «قده» : ﴿ ان تقدير الدية لها يدل على مقابلتها بالمال ﴾ ١/١٥٢ .

أقول : ليس عندنا في الروايات الصحيحة تقدير دية أو ايجاب دية لغير كلب الصيد ، كما أن الروايات الواردة في ضمان غير الصيد دية أو تقويماً ضعيفة .

و الثابت بالسند الصحيح إنما هو دية كلب الصيد و أن ديته أربعون درهماً .

نعم ورد في رواية السكوني – التي قد يقال عنها أنه لا بأس بسندها و ذلك لأنها مروية في الكافي عن علي بن ابراهيم عن أبيه عن النوفلي عن السكوني – ورد في هذه الرواية أن كلب الصيد يقوّم و أن كلب الماشية يقوّم و أن كلب الزرع يقوّم كذلك .

و لكن هذه الرواية لو بنينا على صحتها و اغمضنا النظر عن الاشكال في النوفلي فهي معارضة بالروايات الصحيحة الدالة على أن التقدير في الكلب الدية لا التقويم مما يوجب حملها على التقية كما صرح الشيخ الحر العاملي بذلك في ذيلها .

و مع حملها على التقية لا يبقى في الروايات ما هو معتد به سنداً مما يدل على مقابلة هذه الكلاب بعوض .

هذا اولاً ، و أما ثانياً فما سيأتي من الاشكال من الشيخ نفسه .

قوله «قده» : ﴿ و أما شهرة الفتوى بين المتأخرين فلا تجبر الرواية ﴾ ١/١٥٨ .

أقول : تقدم أن الشهرة الجابرة هي شهرة المتقدمين ، و ذلك لأن شهرة

المتقدمين تحكي عن وجود قرائن خافية ، و أما شهرة المتأخرين فلا تحكي عن وجود شيء ، و ذلك لأن المصادر و الاصول التي كانت عند المتقدمين موجودة عندنا .

و الاصول و القرائن إنما كانت موجودة قبل زمان الشيخ الطوسي «قده» .

قوله «قده» : ﴿ لا يصحح كلامه ﴾ ١/١٥٩ .

أقول : و ذلك لعدم انصراف الذهن الى الكافر من ذكر كلب الصيد مثالاً لأنه يعتبر في المثالية الفهم العرفي ، و لا ينصرف الذهن العرفي الى الكافر من جعل كلب الصيد مثالاً .

قوله «قده» : ﴿ بضميمة إمارات الملك ﴾ ١/١٦٠ .

أقول : تقدم أن الامارات المذكورة ليست ثابتة : لضعف الروايات الواردة في دية غير كلب الصيد أولاً ، و لعدم دلالة تقدير الدية على الملكية ثانياً ، و لإمكان رجوع تقدير الدية الى المنفعة دون العين ثالثاً . فهذه الامارات لا تنفع شيئاً .

المعاوضة على العصير العنبي

قوله «قده» :﴿ الاقوى ... ﴾ ١٦١/١ .

أقول : هذه الاقوائية بحسب المناطات السابقة . أما من جهة النجاسة فإن الظاهر كما تقدم في قوله (وجوه النجس) العناوين النجسة غير القابلة للتطهير .

و أما الاعيان التي تطرء عليها النجاسة طروءاً ، و لو كانت هذه النجاسة غير قابلة للرفع فلا يشملها قوله (وجوه النجس) ، و ذلك لأن الوجه هو العنوان ، و لا أقل من عدم احراز شموله لذلك .

و أما من جهة الانتفاع فإن العصير بعد غليانه و قبل ذهاب ثلثيه قابل للانتفاع حتى لو قلنا بنجاسته ، و ذلك لأنه قابل لأن يغلى حتى يذهب ثلثاه و ينتفع به بعد ذلك ، فهو قابل للانتفاع و إن كان الانتفاع متوقفاً على علاج .

قوله «قده» :﴿ على أنه مال قابل للانتفاع به ﴾ ١٦١/١ .

أقول : قوله (قابل للانتفاع) بيان لـ (مال) لأن معنى المالية هو قبوله للانتفاع ، لأن المال هو ما يتنافس فيه العقلاء ، و ما يدفع في قباله العوض ، و التنافس متوقف على الانتفاع .

قوله «قده» :﴿ حتى حرم و نجس ﴾ ١٦٢/١ .

أقول : هذا بناءً على نجاسة العصير بعد غليانه و قبل ذهاب ثلثيه .

أما إذا قلنا بأن القدر المتيقن من الدليل هو الحرمة أي حرمة الشرب فلا يكون نجساً .

إلا إذا قلنا بدخوله تحت دليل التنزيل و هو قوله عليه السلام :(كل ما كان عاقبته كعاقبة الخمر فهو خمر) ، فإنه يكون خمراً . و سيأتي أن العصير غير داخل تحت هذه الدليل و ذلك لعدم المسكرية .

و أما الدليل الخاص الوارد في العصير فإنه لا ينهض بالنجاسة بل غاية ما يفيده الدليل هو الحرمة و المنع من الشرب .

قوله «قده» :﴿ و العيب من فعله ﴾ ١٦٢/١ .

أقول : قد يقال أن هذا العيب لا حاجة له ، و ذلك للتفريق بين باب الغاصب و بين باب الأمين فإن الأمين لا يضمن إلا إذا كان العيب من فعله ، و أما الغاصب فهو ضامن مطلقاً حتى لو لم يكن العيب من فعله لاطلاق (على اليد ما أخذت حتى تؤدي) لو كان الدليل على الضمان هو ذلك على فرض الجابرية و ذلك لضعف الحديث سنداً ، بل رواية من هو معلوم الحال في الضعف .

و أما لو كان الدليل هو الاجماع أو السيرة القطعية فهي أيضاً شاملة لموارد التلف فيما لو كانت اليد عادية و لو كان التلف من غير فعله .

قوله «قده» :﴿ و بالجملة فالنجاسة فيه ﴾ ١٦٣/١ .

أقول : تقدم أن الدليل الخاص لا ينهض على النجاسة ، و أما الدليل العام و هو دليل التنزيل فالصحيح أن الاستدلال به فيما نحن فيه غير تام .

و السبب في ذلك هو أن العصير إذا غلى غير مسكر كما صرح به أهل الخبرة ، و لذا قال الفقهاء أن حرمة شرب العصير إنما هي حرمة تعبدية للنصوص الخاصة و لست داخلة تحت المسكر .

و لعل حرمة العصير إذا غلى و لم يذهب ثلثاه لأجل التحرز عن الخمر

، و ذلك لأن العصير في هذه الحالة يتحول الى خمر بسرعة فائقة كما قالوا ، بخلاف ما إذا أذهب ثلثاه فإنه مهما خُمّر لا يتحول الى خمر .

و من هنا يتضح وجه ما ورد بالنسبة للعصير من أنك تبيعه معجلاً و لا تبعه مؤجلاً .

و من هنا نعرف أنه لا يشمله قوله (كل ما كان عاقبته ..) ، فلذلك الصحيح عندهم أن العصير العنبي حرام لكنه ليس نجساً .

قوله «قده» :﴿ و العصير ليس كذلك ﴾ ١٦٥/١ .

أقول : أي ليس نجساً بعنوانه ، و الدليل على ذلك أنه قابل للتطهير مع بقاء عنوان العصير .

فلو كانت النجاسة مترتبة على عنوان العصير لما فرض طهارته مع بقاء عنوان العصير ، و قد تقدم أن للعصير حالتي طهارة و حالة نجاسة : طهارة قبل الغليان و طهارة بعد الغليان و ذهاب الثلثين ، و حالة نجاسة بعد الغليان و قبل ذهاب الثلثين .

و بعبارة اخرى : لو كانت النجاسة مترتبة على عنوان العصير لما انفكت عنه النجاسة مع بقاء العنوان .

قوله «قده» :﴿ من قيد الاعيان النجسة المحرم بيعها بعدم قابليتها للتطهير ﴾ ١٦٦/١ .

أقول : التقييد (بعدم قابليتها للتطهير) إن توضيحياً فلا إشكال.

و أما إذا كان - كما هو الظاهر - احترازياً فهذا يكشف عن أن هذا المقيد فهم من الاعيان النجسة غير ما فهمناه إذ أنه فهم من الاعيان النجسة ما هو أعم من الاعيان النجسة ذاتاً و المتنجسة ، و لذلك قيدها بهذا القيد لأن

بعض المتنجسات قابلة للتطهير كما هو واضح .

و يؤيد هذا الكلام ما سيأتي عن الشهيد الثاني «قده» من أنه أفتى بحرمة بيع المتنجس و النجس مطلقاً إلا ما أخرجه الدليل .

و سنقول هناك : لعل الشهيد الثاني اعتمد على إجماع العلامة و فهم منه أن الاعيان النجسة الواردة في كلام العلامة «ره» أعم من النجسة ذاتاً و المتنجسة غير القابلة للتطهير .

فالظاهر أن هذا القيد احترازي ، و إذا كان كذلك فإنه يكشف بأن المراد من الاعيان النجسة – عند المقيد – ما هو أعم من النجس و إلا لو كان المراد منها هو الاعيان النجسة ذاتاً لاستغنى عن هذا القيد .

قوله «قده» :﴿ رواية أبي كهمس ﴾ ١٦٦/١ .

أقول : الاستدلال بهذه الرواية إنما هو بالمفهوم إلا أنه قد يقول قائل : إن مفهوم قيد (قبل أن يكون خمراً) هو (بعد أن يكون خمراً) مع أن العصير بعد أن يغلي ليس خمراً فلا ينتفي عدم البأس ، و لذا قلنا بأن حرمته إنما هي بالنص الخاص ، و لولاه لما قلنا بالحرمة لأنه بعد الغليان ليس خمراً .

و لكنا نقول في قبال هذا الكلام :إن القيد الثاني وهو (و هو حلال) هو الدال على نفي عدم البأس، فانتفاء أحد القيدين مثبت للمفهوم لا محالة .

قوله «قده» :﴿ فلا خير فيه ﴾ ١٦٧/١ .

أقول : هذا الكلام إما يحمل على خصوص المنفعة الشائعة ، و هي الشرب، فإنه لا خير فيها ، و إما أن يحمل على نفي تمام المنافع فيدل على عدم جواز الانتفاع به مطلقاً .

قوله «قده» :﴿ فهي مسوقة للنهي عن بيعه بعد الغليان ﴾ ١٦٨/١ .

أقول : و قبل ذهاب الثلثين ، و ذلك لأنه حرام ، و بيعه معناه إيقاع المؤمن في الحرام و غشه لأن المنفعة الشائعة منه هي الشرب .

و غش المؤمن كما يكون ببيع السلعة الفاسدة كذلك يكون ببيع الشيء المحرم مع عدم الاعلام . أما مع الاعلام فلا إشكال .

نعم لا يجب تجنيب المؤمن عن المفاسد غير المستلزمة للضرر و عن الحرام ، و أما إيقاعه فيها فلا يجوز .

و بعبارة اخرى : اننا نعلم من الشارع حرمة تناول هذه الاشياء مباشرة و تسبيباً .

نعم فرق بين التسبيب و الاعانة ، أما الاعانة فسيأتي الكلام عليها ، و أما التسبيب فحرمته مسلّمة عندهم .

و التسبيب معناه إيقاع المؤمن في المفسدة من دون أن يكون له اختيار في ذلك ، و هو محرم لأنه غش ، بخلاف الاعانة فإن المكلف يكون مختاراً ، مضافاً الى أن في حرمتها خلاف كما سيأتي .

فهذه الروايات ناظرة الى التسبيب كما لا يخفى .

قوله «قده» : ﴿ و دفع ذلك ﴾ ١٦٩/١ .

أقول : هذا ليس دفعاً لأنه بعد الجفاف لا يطهر باطنها ، و إنما ظاهرها فقط .

قوله «قده» : ﴿ لعموم « لا تعاونوا على الاثم و العدوان » ﴾ ١٧٠/١ .

أقول : هذه الآية لا ربط لها بما نحن فيه و ذلك لأن بيع العصير مع عدم الاعلام يكون من باب التسبيب .

و الآية واردة في أحد فرضين :

إما أن تكون واردة في خصوص فرض التعاون كما هو ظاهر الآية ، و المقصود بالتعاون المشاركة في نفس الفعل .

أو تكون – كما فهم المشهور – واردة في الاعم من التعاون و الإعانة . و الاول واضح ، و الثاني بمعنى المشاركة في المقدمات .

إلا أن السيد الخوئي «قده» ناقش في ذلك (١)بأن التعاون من باب التفاعل أي المشاركة في الاثم ، و أما الاعانة فالآية غير شاملة لها .

و لذلك ذهب السيد الخوئي الى عدم وجود دليل على حرمة الاعانة على الاثم .

نعم الكلام في الاعانة على الاثم لا الاعانة على الظلم فإن الاعانة على الظلم لا إشكال في حرمته للروايات الخاصة .

و على أي حال سواء قلنا بحرمة الاعانة كما هو المشهور أم لم نقل بها كما ذهب إليه السيد الخوئي «قده» نقول : إن ما نحن فيه ليس من باب الاعانة في شيء و إنما هو من باب التسبيب .

قوله «قده» :﴿ و الظاهر .. ﴾ ١/١٧٠ .

أقول : هذا الاستظهار فهم من خلال التعليل و هو قوله (لعموم «لا تعاونوا على .. ») .

---

(١) مصباح الفقاهة ج ١ : ١٨٠ .

المعاوضة على الدهن المتنجس

قوله «قده» :﴿ الرابعة يجوز ﴾ ١٧١/١ .

أقول : هذا الجواز هل هو بمقتضى القاعدة أو أنه استثناء ؟

بناء على ما ذكرناه من أن وجوه النجس غير شاملة للمتنجس حتى غير القابلة للتطهير ، و بناء على أن المنفعة النادرة المقصودة كافية في جواز البيع إذا كانت محللة فحينئذ يكون جواز بيع الدهن المتنجس على القاعدة .

و أما بناءً على أحد الامرين ، بأن قلنا بشمول وجوه النجس للمتنجس غير القابل للتطهير و قلنا بعدم جواز بيع الاعيان النجسة أو اشتراط المنفعة المحللة الشائعة فحينئذ يكون جواز بيع الدهن المتنجس ليس على القاعدة و إنما هو بالدليل الخاص ، و ذلك لأن الاستصباح بالدهن منفعة نادرة كما هو واضح .

قوله «قده» :﴿ منها الصحيح عن معاوية بن وهب ... ﴾ ١٧٣/١ .

أقول : وجه الاستدلال بهذه الرواية مع الاغماض عن زيادة التهذيب : أن الإمام عليه السلام سوّغ الانتفاع به ، و تسويغ الانتفاع مدعاة لجواز البيع لأننا قلنا ان البيع دائر مدار حل الانتفاع.

و بما أن الانتفاع به أصبح جائزاً فحينئذ بيعه لأجل المنفعة المحللة لا مانع منه.

و بعبارة اخرى : قول الإمام عليه السلام (يستصبح به) عبارة عن اعتبار مالية الزيت بلحاظ منفعة الاستصباح ، فيصح حينئذ بيعه بهذا اللحاظ .

هذا كله مع الاغماض عن زيادة التهذيب ، و أما مع ملاحظة زيادة التهذيب فالامر واضح لأن الرواية صريحة في ذلك .

قوله «قده» :﴿ و اعلمهم إذا بعته ﴾ ١٧٥/١ .

أقول : هذا بيان لما تقدم من حرمة التسبيب في إيقاع المؤمن في المفسدة ، و لذا وجب الاعلام ، غاية الامر أن الاعلام هل هو وجوب تكليفي محض أو هو شرط في صحة البيع ؟ هذا أمر سيأتي فانتظر .

قوله «قده» :﴿ و منها رواية اسماعيل بن عبدالخالق ﴾ ١٧٥/١ .

أقول : لعل تعبير الشيخ عنها بالرواية مشعر بضعف السند لوجود محمد بن خالد الطيالسي الذي لم يوثق صريحاً في كلماتهم و إن ذكر الشيخ إن حميداً روى عنه اصولاً كثيرة ، و أنه روى عنه سعد بن عبدالله و علي بن الحسين بن فضال الذي قيل فيه انه قلّ أن يروي عن ضعيف و هو كذلك بحسب استقراءنا فراجع .

و أما اسماعيل بن عبدالخالق فهو وجه من وجوه اصحابنا ، ثقة .

هذه هي روايات الجواز ، إلا أنه ادعى البعض أن هذه الروايات معارضة بما رواه علي بن جعفر في كتابه – و الطريق الى كتاب علي بن جعفر صحيح كما هو المعروف بينهم ، و ذلك لأن الواسطة هو الشيخ الطوسي ، و طريق الشيخ الطوسي إليه صحيح – عن أخيه عليه السلام قال : سألته عن حبّ دهن ماتت فيه فارة ، قال :(لا تدهن به و لا تبعه من مسلم) ، و هي ظاهرة في النهي عن البيع مطلقاً .

إلا أن هذا الكلام ساقط ، و السر في ذلك أن رواية علي بن جعفر مطلقة، و أما روايات الجواز فإنها سوّغت البيع على وجه خاص وهو البيع

لأجل الاستصباح، فالنسبة بين رواية علي بن جعفر و بين روايات الجواز نسبة المطلق الى المقيد، و إذا كانت النسبة كذلك فلا تعارض كما هو واضح .

إن قلت : ما هو شاهدك على ذلك ؟

قلت : الشاهد في الجمع العرفي هو أن الكلامين لو جمعا في كلام واحد لما عد هذا الكلام الواحد متهافتاً ، و رواية اسماعيل بن عبدالخالق شاهد على هذا الجمع فراجع .

فما قد يظهر من بعض الحواشي من جعل صحيح علي بن جعفر طرفاً معارضاً لهذه الروايات ليس صحيحاً .

فلا معارض لروايات الجواز في البين و حينئذ لا إشكال في جواز بيع الدهن للاستصباح .

قوله «قده» :﴿ ظاهر الحلي ... ﴾ ١٧٦/١ .

أقول : هذا الكلام ليس ظاهراً لأن قوله (بهذا الشرط) يمكن رجوعه الى جواز البيع ، و جواز بيعها بشرط الاستصباح لا يعني لزوم الاشتراط في البيع .

و بعبارة خرى : أنه يمكن أن يكون الحلي «قده» يريد القول : أن جواز البيع مشروط بكون البيع لأجل الاستصباح . و كون البيع لأجل الاستصباح أعم من القول الاول و الثاني .

قوله «قده» :﴿ بعدم اعتبار قصد الاستصباح ﴾ ١٧٧/١ .

أقول : ذكروا هنا إشكالاً و هو أننا لو علقنا صحة البيع على جواز الاستصباح ، معنى ذلك أن مالية الدهن المصححة لبيعه قائمة بالقصد حين البيع .

توضيح ذلك : إن مالية الاشياء و عدم ماليتها ليسا وصفين حقيقيين و إنما هما وصفان إضافيان ، و معنى ذلك أن هذه العين بالاضافة الى هذه المنفعة لها مالية ، لكنها بالاضافة الى منفعة أخرى ليس لها مالية .

فمالية الاشياء إنما هي بالاضافة ، و مثال ذلك الطين فإنه بالاضافة الى البناء له مالية ، و بالاضافة الى الاكل لا مالية له .

و كذلك الدهن المتنجس فهو بالاضافة الى الاكل ليس مالاً ، و بالاضافة الى الاستصباح مال .

الاشكال عندهم أنه مع هذا الامر يلزم تقوم مالية الدهن بقصد الاستصباح به حال البيع ، لأن مالية الاشياء و عدم ماليتها تابعة الى القصود .

إلا أن هذا الاشكال مردود نقضاً و حلاً . أما النقض فهو منقوض عليهم بمثل الطين فإن المشكل لا يسوّغ بيع الطين بقصد الاكل ، و إنما يعتبر في جواز بيع الطين كونه لأجل البناء .

و أما الحل فنقول : ما هو المانع من تقوم مالية الشيء بالقصد ؟ فإن مالية الاشياء ليس أمراً ذاتياً لا يقبل التعليق على القصود ، و إنما هي لحاظ و اعتبار عقلائي ، و الاعتبار العقلائي يمكن أن يعلق على القصود و اللحاظات ، بل هو مقتضى التأمل في قولهم : إن المال هو ما يتنافس فيه العقلاء فإنه ليس المراد أن المال هو ما يتنافس فيه العقلاء من حيث تمام اللحاظات المتصورة ، بل المراد أن كل ما هو مال يفترض أن تنافس العقلاء فيه إنما هو بلحاظ بعض الاستعمالات و القصود ، فالصبغ المستعمل في رسم اللوحات الزيتية مثلاً مال و واقع تحت تنافس العقلاء لا بمعنى أن كل من هو من العقلاء فهو راغب فيه و إنما العاقل الذي قام عنده هذا اللحاظ و القصد الذي هو ليس سفهياً .

و لعل منشأ تصريح جماعة بعدم اعتبار قصد الاستصباح هو هذا الاشكال كما قد يظهر من كلمات البعض .

إلا أنك قد عرفت أن هذا الاشكال ليس وراداً .

قوله «قده» : ﴿ المنصرف الى الفوائد المحرمة ﴾ ١/١٨١ .

أقول : وجه الانصراف هو أن الفوائد المحرمة هنا هي الفوائد المقصودة المتعارفة من الدهن ، و الفائدة المتعارفة من الدهن عموماً هي الاكل ، ومع عدم التنبيه ينصرف الى المنفعة الشائعة وهي الاكل، و المفروض أنها محرمة .

و هنا ينبغي الالتفات الى شيء وهو أنه إذا قلنا ان المحقق لمالية الشيء إنما هو المنفعة الغالبة ، كما قرر ذلك المشهور ، و أن المنفعة النادرة غير محققة لمالية الشيء لا قصداً و لا ذاتاً فحينئذ تجويز الشارع – بحكم النص – بيع الدهن المتنجس لأجل الفائدة النادرة هو عبارة عن تجويز بيع ما لا ليس مالاً ، و بيع ما لا ليس له مالية بيع سفهي بحسب العرف .

و هذا الكلام يقتضي أن يكون الشارع سوّغ البيع السفهي و جوّزه . و هذا بعيد جداً لما قلناه من أن جهة الاحكام الشرعية في البيع ليست جهة تأسيسية و إنما هي جهة امضائية ، و الامضاء لا ينبغي أن يكون أوسع دائرة من الممضى أي أن الامضاء لابد أن يكون على قدر الممضى ، و لا معنى لكون الإمضاء أوسع دائرة من الممضى كما هو واضح و إلا لانقلب الى التأسيس .

فدور الشارع في المعاملات هو دور الممضي للمعاملات العقلائية ، و حيث إن بيع ما لا ليس مالاً ليس معاملة عقلائية و أنما هي سفهية فلا يشملها دليل الإمضاء .

فحينئذ ورود النص بجواز بيع الدهن المتنجس لأجل الاستصباح –

الذي هو منفعة نادرة غير محققة للمالية - يكون من جهة التأسيس لا من جهة الإمضاء ، و ذلك لأنه جوّز بيع شيء لا يجوز بيعه عند العقلاء ، و اعتبر المالية في الدهن المتنجس مع أنه ليس مالاً عند العقلاء و ذلك لأن المفروض أن المنفعة المحللة منه ليست شائعة و إنما هي نادرة .

اللهم إلا أن يناقش في هذه الندرة ، و يدعى أن استعمال الدهن في الاستصباح و إن كان أقل من استعماله في الاكل إلا أنه لا يصل الى حد الندرة .

و لكن لا يخفى بُعد هذه المناقشة لأن المفروض هنا أن المتنجس هو الدهن القابل للأكل لا مطلق الزيت ، و من الواضح أن استعمال الدهن القابل للأكل في الاستصباح مستبعد بحسب الظاهر و ذلك لإمكان الاستصباح عادة بما هو غير قابل للانتفاع به في الاكل ، و يكون أقل ثمناً بحسب العادة من الدهن المأكول .

و من ثم لا يبعد القول أن الظاهر ثبوت هذه الندرة ، و اللّه العالم .

و حينئذ يلزم من تجويز الشارع لهذه المعاملة تسويغه للمعاملة السفهية ، و هذا - مضافاً الى أنه لا نظير له في باب المعاملات ، و لا أحد يلتزم بصحة بعض المعاملات السفهية تخصيصاً - يخالف ما هو المعروف بينهم من كون الاطلاقات الشرعية فيما نحن فيه إمضائية لا تأسيسية .

و حينئذ ينبغي حمل ما ورد على بيع الدهن المتنجس على أنه تنبيه على مالية الدهن المتنجس ، و إذا كان تنبيهاً على ذلك فهو حاكٍ عن كفاية المنفعة النادرة في مالية الشيء ، و أنه لا يشترط في مالية الشيء المنفعة المتعارفة الشائعة ، و هذا مؤيد لما بنينا عليه فيما تقدم من المباحث .

فالاولى في رواية الدهن المتنجس حملها على صورة الإمضاء لا صورة التأسيس ، و أنها منبهة على مالية الدهن المتنجس عرفاً لكن بلحاظ الاستصباح ، و هي بالتالي مرشدة الى كفاية المنفعة النادرة في مالية الشيء .

قوله «قده» : ﴿ لأنه مال واقعي شرعاً ﴾ ١٨٢/١ .

أقول : قيد بقوله (شرعاً) لأنه بناءً على تقريبه ليس مالاً عرفاً لأنه يشترط في المال العرفي المنفعة المحللة المقصودة ، و فائدة الاستصباح ليست منفعة مقصودة .

و لكنك قد عرفت أنه يلزم من هذا الكلام حمل رواية الدهن المتنجس على جهة التأسيس لا الإمضاء ، و هو خلاف المتعارف في أدلة المعاملات .

قوله «قده» : ﴿ قابل لبذل المال بإزائه و لم يقصد به ما لا يصح بذل المال بإزائه من المنافع المحرمة ﴾ ١٨٢/١ .

أقول : قال السيد الخوئي «قده» (١) : إن العوض في المعاملات إنما يدفع في قبال العين لا في قبال المنافع ، و أن المنافع إنما هي جهات تعليلية لا جهات تقييدية بمعنى أن العوض لا يدفع في قبال العين و المنفعة و لا في قبال المنفعة ، إنما يدفع في قبال العين لأجل المنفعة ، فالمنفعة ليست جهة تقييدية في دفع العوض و إنما هي جهة تعليلية .

و لكن فيما نقلناه عن السيد الخوئي «ره» نظر من جهتين :

الاولى : ما تقدم من أنه لا معنى للتعامل على العين بما هي عين لأنه لا غرض يتعلق عند المشتري في التسلط على العين بما هي عين ، و إنما تمام

(١) مصباح الفقاهة ج ١ : ١١٢ .

الاغراض العقلائية قائمة بالمنافع لا الاعيان ، فالاعواض بعد التأمل ليست مبذولة ازاء الاعيان ، و إنما هي مبذولة ازاء المنافع .

إن قلت : على هذا لا يبقى فرق بين الاجارة و البيع .

قلنا : فرق بينهما ، و ذلك لأنه في الاجارة يدفع العوض في قبال منفعة من منافع الشيء لا في قبال تمام منافعه المتصورة .

و أما البيع فهو دفع العوض في قبال تمام المنافع المتصورة و منها البيع لأنه من جملة المنافع .

فما اشتهر من التفريق بين البيع و بين الاجارة من أن العوض في الاجارة يدفع في قبال المنفعة ، و في البيع يدفع في قبال العين لعله تسامح ، لأن الاعواض عند العقلاء لا تدفع في قبال الاعيان و إنما تدفع في قبال المنافع لأن الاغراض العقلائية قائمة بالمنافع لا الاعيان ، وحيث انهم يدفعون الاعواض توصلاً لاغراضهم ، و اغراضهم قائمة بالمنافع لا الاعيان فلا بد أن يدفعوا الاعواض في قبال المنافع .

الثانية : قلنا أنه لا محذور في تقوّم المالية بالقصد ، و ذلك لأن مالية الاشياء إنما هي بلحاظ المنفعة ، فلحاظ المنفعة قيد مأخوذ في مالية الشيء .

و لذلك قلنا ان الشيء قد يكون له مالية بلحاظ منفعة ، و ليست له مالية بلحاظ منفعة اخرى ، و أنه لا يمكن أن يكون عين لها مالية على جهة الاطلاق و إنما مالية الاعيان و عدم ماليتها بلحاظ المنافع .

و بعبارة اخرى : المالية و عدمها وصفان اضافيان و ليسا وصفين حقيقيين .

بعد التأمل في هذا الكلام تعرف الإشكال في كلام الشيخ «ره» ، و أن

الصحيح اعتبار قصد المنفعة المحللة في صحة المعاملة .

و حينئذ إذا لم يلتفت المتبايعان الى المنافع اصلاً تكون المعاملة باطلة لأن مالية الدهن المتنجس - فيما نحن فيه - متقومة بلحاظ الاستصباح ، فما لم يتحقق هذا القيد الاضافي فلا تحقق لمالية الدهن المتنجس .

قوله «قده» :﴿ بحيث كان مالية الدهن باعتباره ﴾١/١٨٢ .

أقول : هل أن مالية الدهن مالية واقعية كما تقدم منه أو أن المالية أمر اضافي كما هو هنا ؟

الظاهر أن بين الكلامين تهافت إلا أنه تقدم أن الصحيح أن المالية أمر اضافي .

و حينئذ - بناءً على ما هو الصحيح - لابد من اعتبار قصد المنفعة التي هي مقوّمة لمالية الشيء مطلقاً ، أي سواء كانت المنفعة المقوّمة منفعة نادرة أو منفعة شائعة ، فإنه لا فرق بينهما .

نعم الفرق بين المنفعة الشائعة و المنفعة النادرة يظهر في جهة الاطلاق ، و ذلك لأن الاطلاق ، إذا كانت المنفعة المقومة منفعة نادرة ، غير كافٍ لأنه ينصرف الى المنفعة الشائعة لا الى المنفعة النادرة ، فلابد حينئذ من اعتبار القصد الخاص .

و أما إذا كانت المنفعة المقومة هي المنفعة الشائعة فالاطلاق كافٍ ، و ذلك لأن الاطلاق ينصرف الى المنفعة الشائعة و إن لم يقيد المتبايعان المبيع لا خارجاً و لا لباً .

و بعبارة اخرى : إن قصد المنفعة الظاهرة قصد ارتكازي لا يحتاج الى الالتفات التفصيلي بخلاف قصد المنفعة النادرة فإنه لا بد من الالتفات

التفصيلي .

هذا هو الفرق بينهما ، و أما بحسب اعتبار القصد فلا إشكال في اعتباره لما قررناه من أن مالية الاشياء ليست ذاتية و إنما هي بالاضافة فلا بد في تقوّم المالية من تحقق جهة الاضافة .

قوله «قده» :﴿ بناءً على أضعف الوجهين ﴾ ١٨٣/١ .

أقول : حتى بناءً على أضعف الوجهين لا يتم هذا الكلام فيما نحن فيه أي حرمة سائر المنافع ، لأننا لو سلمنا بهذا الوجه فإنه إنما يختص بالنجس ، و ما نحن فيه ليس من وجوه النجس و إنما هو من المتنجسات .

قوله «قده» :﴿يكفي في ماليته وجود المنفعة المقصودة المحللة﴾ ١٨٤/١.

أقول : من الواضح أن المقوّم للمالية ليس هو الوجود الخارجي للمنفعة ، و إنما هو الوجود الخارجي و لحاظ تلك المنفعة .

و الدليل على ذلك أنه لو كان للشيء منفعة خارجاً إلا أن العرف غير ملتفت إليها فإنه لا يحكم بمالية هذا الشيء و ذلك لما تقدم من أن وصف المالية ليس أمراً ذاتياً يتبع ما هو الواقع و نفس الامر من المنافع و إنما هو اعتبار و التفات عقلائي موجب للتنافس و الرغبة القائمة بالنفس الداعية الى دفع العوض ، و لا إشكال في دخالة الالتفات الى المنفعة في ذلك .

فحكم العرف بمالية الشيء فرع إلتفاتهم الى هذه المنفعة ، و أما نفس الوجود الخارجي النفس الامري فهو غير كافٍ .

قوله «قده» :﴿ و إلا فسد العقد بفساد الشرط ﴾ ١٨٥/١ .

أقول : لأنه شرط حلّل حراماً ، و كل شرط حلّل حراماً فهو شرط

فاسد كما ورد في الرواية .

فإذا فسد الشرط فسد العقد ، و سيأتي إن شاء اللّه في كتاب البيع أن فساد الشروط لا يعني فساد المعاملات ، و ذلك لأن الشروط التزامات مستقلة في ضمن المعاملات ، فالمعاملة المشتملة على شرط هي عبارة عن التزامين في التزام واحد ، فلا يلزم من فساد الشرط و صحة البيع تحقق الاشكال و هو وقوع ما لم يقصد لأن الالتزامين المستقلين يكونان مقصودين بقصدين مستقلين ، فوقوع احدهما و تخلف الاخر لا يعني وقوع ما لم يقصد .

و حينئذ بطلان أحد الالتزامين لا يستلزم بطلان الالتزام الآخر ، إلا إذا كان الشرط الفاسد ينافي الالتزام الاول كما لو قال البائع : بعتكه بشرط ألا تهبه أو لا تأكله أو لا تبعه مثلاً فهو مناف للتسلط الذي هو مقتضى العقد ، و حينئذ تكون المعاملة فاسدة لفساد الشرط .

فالاشكال هنا – كما وقع في كلمات السيد الخوئي «قده» – على الشيخ هو أن الشرط الفاسد غير مفسد للعقد .

و لكن قد يقال ان هذا الاشكال ليس وارداً و ذلك لأن الشرط الفاسد ليس بجهة الاطلاق ليس بمفسد و ذلك لوجود بعض الشروط التي يستلزم فسادها فساد المعاملة .

قوله «قده» : ﴿ لأن مرجع الاشتراط في هذا الفرض الى تعيين المنفعة المحرمة عليه ﴾ ١٨٦/١ .

أقول : أما بناءً على ما قررناه من أن المالية أمر اعتباري لحاظي فالامر واضح لأن المالية منتفية .

و أما بناءً على كون المالية أمراً ذاتياً فنقول بالفساد لكون أكل الثمن أكلا بالباطل .

قوله «قده» :﴿ فافهم ﴾ ١/١٨٦ .

أقول : لعله اشارة الى ما تقدم من كون المالية أمراً ذاتياً ، و أن العوض يدفع في قبال العين .

و قد تبين لك وجه الخدشة فيه و أن المالية أمر اضافي .

قوله «قده» :﴿ فالوجه التحريم ﴾ ١/١٨٧ .

أقول : لأن جزءاً من الثمن دفع في قبال المنفعة المحرمة .

قوله «قده» :﴿ خالية من اعتبار قصد الاستصباح ﴾ ١/١٨٧ .

أقول : وجه هذه الاستفادة مع أن الاخبار مشتملة على قيد الاستصباح هو أن اشتمالها على هذا القيد لا على أنه شرط البيع و إنما أخذ هذا القيد فيها كإرشاد الى جهة المنفعة ، فإنه قوله عليه السلام (بعه و بيّنه لمن يشتريه) ظاهر في كون التبيين بعد البيع لا قبل البيع .

و من الواضح أنه بعد كون التبيين بعد البيع لا يمكن القول بأنه شرط في صحة البيع لأن الشرط لابد أن يكون مقارناً أو متقدماً ، و معنى ذلك أن البيع سابق على التبيين و أنه لا يشترط في صحة البيع تبيين كونه متنجساً .

قوله «قده» :﴿ في رواية الاعرج المتقدمة ﴾ ١/١٨٨ .

أقول : مفاد هذه الرواية غير المفاد الذي قدمناه عن رواية معاوية بن وهب ، حيث انه في هذه الرواية حصر البيع في فرض التبيين ، وقوله عليه السلام (لا تبعه) نهي و النهي في المركبات يقتضي البطلان .

فمقتضى الحصر في الرواية هو انحصار جواز البيع و صحته في هذا

الفرض و هو فرض التبيين ، و ذلك لأن ظاهر حال الإمام عليه السلام بيان الاحكام لا بيان الامور الواقعية الخارجة عن دائرة الاعتبار الشرعي . و حينئذ قد يحمل النهي فيها على النهي التكليفي ، و هذا - مع غض النظر عن الرواية - هو مقتضى القواعد لأنه إذا لم يبين له يكون عدم تبينه سبباً في وقوع المؤمن في المفسد الواقعية و هو حرام تكليفاً .

و لكن الكلام هنا في استفادة الحرمة الوضعية أي البطلان من النص ، و بما أن النهي هنا ورد على المركب فهو مقتضٍ للبطلان لأنه حينئذ يكون إرشاداً للمانعية .

و أما رواية معاوية بن وهب فإنه لا دليل على كون التبيين بعد البيع كما قالوا ، فإن الواو لا تقتضي التعقب كما هو واضح بل غاية ما تفيده الاشتراك في الحكم .

و حيث إن ظاهر وجوب التبيين هنا كونه شرطاً لأن الكلام في باب المعاملات و الاوامر و النواهي فيها ظاهرة في الارشاد الي الصحة و البطلان ، فحمل هذه الرواية على خلاف ظاهرها باعتبار أن التبيين وقع بعد لفظ البيع ، و القول بأن التبيين ليس شرطاً ليس سليماً و ذلك لأنه لا دليل على كون التبيين بعد البيع إلا الواو ، و الواو لا تقتضي البعدية ، و حينئذ لا موجب لصرف الرواية عن ظاهرها فالاولى الاقتصار على ظاهرها و هو البطلان .

نعم قد يستفاد من قوله (لمن اشتراه) أن التبيين بعد وقوع الشراء ، و حينئذ يكون قوله (ليستصبح به) مسوقاً لبيان حال المسلم من أنه بعد التبيين يشتريه ليستصبح به .

فنظراً لهذه القرينة يحمل قوله (بيّنه) على خلاف الظاهر و هو الارشاد

، و يحمل على اللزوم النفسي و التكليفي ، و حيئنذ تحمل رواية أبي بصير المعتبرة سنداً على ذلك .

إلا أن هذا الكلام منافٍ لما ذكرناه من اعتبار القصد في مالية ما يباع إلا أن يحمل على ما يكون الاستصباح فيه منفعة مقصودة منها فإنه يكفي هذا البناء الارتكازي و لا يعتبر القصد التفصيلي و لا تذكير المشتري بذلك ما دامت المنفعة الغالبة هي الاستصباح بمعنى أنه لا يعتبر القصد و لا التنبيه لكفاية البناء الارتكازي و أن الاطلاق منصرف إليه .

فإذا حمل السمن الوارد في هذه الروايات على هذا الامر فلا منافاة حيئنذ لأننا إنما قلنا باعتبار القصد التفصيلي فيما يكون الاستصباح فيه منفعة نادرة ، فيكون حيئنذ قوله عليه السلام (بيّنه لمن اشتراه) – و إن كان الاستصباح هو المنفعة الغالبة – تنبيه حذراً من الوقوع في المنفعة النادرة التي هي غير الاستصباح .

و لكن من أين لنا أن نستظهر أن السمن الوارد في الروايات منفعته الغالبة هي الاستصباح ؟ مع أن المنفعة الغالبة في السمن هي الاكل لا الاستصباح .

و قد تقدم أنه يعتبر القصد فيما كانت منفعته الغالبة هي الاكل و الشرب مثلا و بيع لأجل منفعته النادرة كالاستصباح .

و عليه يتعين حمل رواية معاوية بن وهب على خلاف ظاهرها و أن قوله (بيّنه لمن اشتراه) يعني لمن يشتريه ، و ذلك لما تقدم من اعتبار القصد فيما يكون المنفعة النادرة فيه الاستصباح ، و الاقتصار على رواية أبي بصير المقتضية للشرطية ، و سيأتي لهذه النقطة بقية .

وجوب الاعلام

قوله «قده» : ﴿ لم يحسن الاحتياط ﴾ ١/١٩٤ .

أقول : ينبغي التنبيه هنا على أنه عندنا مقامان :

الاول : إيقاع المؤمن في الحرام .

الثاني : وجوب حفظ المؤمن عن الوقوع في الحرام .

أما المقام الاول فحرمته مسلمة لحرمة التسبيب ، و أما المقام الثاني فهو غير مسلم فإنه لا يجب الاعلام ما لم يكن الجهل من جهة الجهل بالحكم و إلا فيجب الاعلام لما دل على وجوب تعليم الاحكام ، أما ما كان من جهة الموضوع فلا دليل على ذلك .

و الكلام هنا في المقام الاول ، و حينئذ قد يقال أنه لا إشكال في حرمته لما تقدم من كلام الشيخ و لما يستفاد من بعض الروايات الخاصة ، فيجب على البائع الاعلام حتى لا يوقع المؤمن في الحرام .

إلا أنه قد يقال في قبال ذلك اننا لا نسلم - حتى مع التسليم بحرمة التسبيب - بشمول عنوان إيقاع المؤمن في الحرام لما نحن فيه ، و ذلك لأنه إنما يحرم إيقاع المؤمن في الحرام الواقعي ، و ما نحن فيه ليس كذلك لأن الطهارة و النجاسة - كما يظهر من كلام صاحب الحدائق (١) - ليستا من الاحكام الواقعية و إنما هي أحكام تابعة للعلم و الجهل بمعنى أنها أحكام علمية ، فما دام

---

(١) راجع الحدائق الناضرة ج ١ : ص ١٣٤ : ١٤٠ ، ج ١٨ : ٩١ .

الطرف الآخر جاهلاً فلا نجاسة في حقه ، فلا يلزم من ذلك وقوع المؤمن في الحرام الواقعي .

فبناءً على كلام صاحب الحدائق «قده» هذه الكبرى ، و هي حرمة إقاع المؤمن في الحرام ، لا تشمل ما نحن فيه ، إلا أنه كلام قابل للمناقشة لمنافاته لظاهر الروايات و منها قوله عليه السلام (كل شيء لك طاهر حتي تعلم أنه نجس) ، فإن ظاهر قوله (حتى تعلم أنه نجس) تعلق العلم بحكم النجاسة ، فحكم النجاسة أمر واقعي تعلق به العلم ، فهو في رتبة سابقة على العلم فكيف يكون العلم قيداً فيه .

قوله «قده» :﴿ لوجوب النهي عن المنكر ﴾ ١٩٤/١ .

أقول : ضعف هذا الكلام واضح من وجهين :

الاول : إن ما نحن فيه ليس من باب النهي عن المنكز لأن المنكر هو صنع الحرام مع الالتفات الى كونه حراماً ، و المفروض أن المصلي جاهل بالنجاسة ففعله ليس منكراً .

الثاني : أنه قد ورد في خصوص هذه المسألة النهي عن الاخبار كما هو في صحيح عبدالله بن سنان و غيره .

و لعله لما ذكرنا قال الشيخ «قده» (لكن اثبات هذا مشكل) .

قوله «قده» :﴿ أن يكون شرطاً لصدور الحرام ﴾ ١٩٦/١ .

أقول : قال السيد الخوئي «قده» في مصباح الفقاهة (١) انه قد حصل خلط عند الشيخ بمعنى أن الامور التي جعلها من قبيل الشرط يمكن أن تكون

(١) مصباح الفقاهة ج ١ : ١٢٢ .

من قبيل السبب مع أنه لا وجه للتفريق بينها ، فجعل بعضها في السبب و الآخر في الشرط ليس صحيحاً .

إلا أنه يمكن القول رداً على السيد «قده» أن هذا التقسيم من الشيخ «قده» لمناط و هو أنه يريد من السبب ما يكون الطرف الآخر مسلوب الاختيار بخلاف باب الشرط فإن الطرف الآخر ليس مسلوب الاختيار .

نعم هذه الاصطلاحات ، العلة التامة و السبب و الشرط ، ليست على القاعدة الفلسفية ، إنما هي اصطلاحات و لا مشاحة في الاصطلاح إذ المهم أن يكون المدار على المناط و هو كما قدمناه .

قوله «قده» : ﴿بأن النجاسة عيب خفي فيجب إظهارها﴾ ١/ ٢٠٠ .

أقول : تقدم أن مقتضى القاعدة لزوم القصد ، و لما كان القصد متوقف على الاعلام فلابد علينا من تأويل ظاهر رواية معاوية بن وهب ، و أن قوله عليه السلام (لمن اشتراه) يعني للمشتري أو من يريد شراءه .

و يؤيد هذا المطلب ما سيأتي في كلام الشيخ «قده» و حاصله : أن بيع المتنجس بيع معيب بلا إشكال ، و بيع المعيب بدون اخبار المشتري عنه غش ، و الغش حرام . فلو حملنا الرواية على ظاهرها يلزم منه تقرير الامام عليه السلام على البيع الذي هو غش .

إلا أن السيد الخوئي «قده» قال (١) : إنه يمكن التخلص من الغش مع فرض عدم اظهار العيب أيضاً ، و ذلك لأن رفع الغش لا ينحصر بإظهار العيب و إنما يمكن أن يرتفع الغش بالتبري من العيوب .

---

(١) مصباح الفقاهة ج ١ : ١٢٤ .

و لكنا نقول : إن التبري من العيوب ليس مفروضاً في الرواية ، و إنما المفروض في الرواية هو البيع ، كما أن بيان العيب قبل البيع لم يفرض في ظاهر الرواية ، و إنما ظاهر الرواية - بناءً على هذا الوجه - هو التقرير على البيع الذي هو غش لأنه بيع أمر معيب ، بالعيب خفي مضافاً الى أنه بعد فرض كون البيع غشاً يكون للمشتري الخيار مع أن ظاهر الرواية خلاف خيار المشتري ، و إنما يتعين أن يستصبح به مع أن هذا مورد لخيار العيب الخفي .

كل هذه الامور -مضافاً لما تقدم من كون مقتضى القاعدة هو لزوم القصد ، و أن المالية متقومة بالقصد ، و القصد متوقف على الاعلام- توجب تأويل قوله (ع) :(لمن اشتراه) الى من يريد أن يشتريه ، أو المشتري .

قوله :﴿ بل يشمل مثل الاباحة و الهبة ... ﴾ ١/٢٠٠ .

أقول : و ما المانع من ذلك ؟ بمعنى أننا تلتزم بأنه يجب على من وهب دهناً متنجساً الاعلام ، بل تقدم أنه يجب عليه الاخبار لأنه مع عدمه يكون من باب التسبيب ، فلا دخل للعوض و عدمه .

قوله «قده» :﴿ إلا لكونه منكراً واقعياً و قبيحاً ﴾ ١/٢٠٠ .

أقول : هذا الكلام لعله غريب من الشيخ ، و السر في ذلك أنه لا منافاة بين كونه منكراً واقعياً وحرمة الالقاء في المنكر على جهة التسبيب و بين حرمة بيعه لجهة اخرى كالغش .

و لعله لما ذكرنا أشار بقوله (فتأمل) ، فالصحيح حينئذ هو أن المتنجس معيب في عرف المتشرعة ، و أن بيع المتنجس بدون اخبار ، مضافاً الي كونه تسبيباً في الوقوع في الحرام ، بيع معيب بالعيب الخفي من غير اعلام ، و هو مصداق للغش فيثبت للمشتري خيار العيب .

قوله «قده» : ﴿أو حمل الجملة الخبرية على الاستحباب﴾ ٢٠٢/١ .

أقول : هذا بناءً على عدم قبول المطلقات للتقييد ، و أما بناءً على قبولها للتقييد فلا معنى لحمل الجملة الخبرية و هي قوله (يستصبح به تحت السماء) على الاستحباب أو الارشاد لأنه من الواضح أن الحمل على الاستحباب أو الارشاد فرع التعارض ، و لا تعارض فيما نحن فيه، و ذلك لأن النسبة بين تلك المطلقات و بين هذه الرواية نسبة المطلق الى المقيد فلا تعارض يستدعي حمل الجملة الخبرية على خلاف ظاهرها من الحكم المولوي غير الالزامي أو الارشادي .

قوله «قده» : ﴿ قد لا يخلو من أجزاء لطيفة دهنية تتصاعد بواسطة الحرارة ﴾ ٢٠٣/١ .

أقول : و لكنك قد عرفت في كتاب الطهارة أن وجود الاجزاء الدهنية اللطيفة غير ضائر بالطهارة ، و ذلك لإن المدار في الطهارة هو الاستحالة العرفية و تغيّر العنوان عرفاً .

قوله «قده» : ﴿و لا ريب أن مخالفة الظاهر في المرسلة﴾ ٢٠٣/١ .

أقول : هذا الكلام يأتي بعد البناء على انجبارها ، و أما قبل البناء على انجبارها فلا حاجة الى حملها على خلاف الظاهر و لا الى غير ذلك لأنها غير ثابتة فلا تصلح حجة .

قوله «قده» : ﴿ أولى ... ﴾ ٢٠٣/١ .

أقول : لما تقدم من أن هذه المطلقات كثيرة و واردة في مقام البيان بحيث تكاد تكون آبية عن التقييد و ذلك لأن المطلقات إذا كثرت و هي واردة في مقام البيان يكون تأخير ذكر القيد فيها تأخيراً للبيان عن وقت

الحاجة .

إن قلت : إذا كان يلزم من اطلاق المطلق مع إرادة القيد واقعاً بالاعتماد على المقيد المنفصل تأخير البيان عن وقت الحاجة فحينئذ لا فرق بين المطلقات المتكثرة و بين المطلقات القليلة لأن اطلاق المطلقات القليلة و لو المطلق الواحد في مقام مع الاعتماد على مقيد منفصل متقدم أو لاحق يلزم منه تأخير البيان عن وقت الحاجة .

قلنا : يقبح تأخير البيان عن وقت الحاجة – بحسب القاعدة الاولية – إلا إذا كان هناك مانع يمنع عن البيان فنحمل حينئذ بعض المطلقات الواردة إعتماداً على المقيد المنفصل اللاحق على وجود المانع ، هذا مضافاً الى أن كثيراً من المطلقات معتمدة على مقيدات متصلة أو منفصلة واضحة عند المتشرعة في زمن صدور المطلق .

فالقبيح إنما هو تأخير البيان عن وقت الحاجة لا لمانع يمنع من البيان ، أما مع وجود المانع فلا يقبح . و حمل المطلقات الكثيرة – كما فيما نحن فيه – الواردة في مقام الحاجة على وجود مانع عن التقييد في نفس المقام بعيد . و لهذا قالوا : إن المطلقات إذا تكثرت أبت عن التقييد ، و كانت ظاهرة في أن حكم اللّه تعالى هو المطلق ، و أنه لو كان حكم اللّه تعالى هو المقيد لبيّنه الإمام عليه السلام و لو في بعض هذه المطلقات .

قوله «قده» : ﴿و لعله لذلك ... ﴾ ١/٢٠٤ .

أقول : أي لكل ذلك : من إباء المطلقات عن التقييد أولاً ، و من كون الحمل على نجاسة الدخان مخالفاً للمشهور ثانياً ، و من كون الحمل على جهة التعبد بعيد ثالثاً .

قوله «قده» :﴿ لا تخلو عن إشكال ﴾ ١/٢٠٥ .

أقـول : وجـه الإشكال مـا بيناه من أن النسبـة بين المطلقـات الآمـرة بالاستصباح و بين مرسلة المبسوط نسبة المطلق الى المقيد ، و أن مقتضى القاعدة الاولية هو التقييد ، و لكن من جهة أن المطلقات كثيرة قد يقال بأنها آبية عن التقييد .

قوله «قده» :﴿ و إباء المقيد عنه ﴾ ١/٢٠٥ .

أقول : من جهة الارسال ، و أما ما يقال من انجبار المرسلة بالشهرة فإنه قد يخدش كبرى و صغرى .

أما من حيث الكبرى فلعدم التسليم بجابرية الشهرة مطلقاً ، لأنّا قد نسلم بأن الشـهـرة في بعض المراتب تكون جـابرة و هي التي تكون بمعنى اتفاق المتقدمين و أكثر المتأخرين ، فإنه لا يبعد كونها جابرة ، بعد اقتضاءها الوثوق بصدور الرواية .

و أما الشهرة التي ليست بهذه المرتبة فإنّا قد لا نسلم بجابريتها لأنها لا تفيد اطمئناناً بصدور الرواية ، و ليست الشهرة من الظن الخاص الذي دل الدليل على اعتباره بالخصوص حتى نكتفي بالظن ، و إنما جابريتها من حيث افادتها للاطمئنان .

و أما من حيث الصغرى فكون الشهرة جابرة – بعد التسليم بالكبرى – فرع العلم بإعتماد المشهور على هذه الرواية ، و قد قالوا : لا علم لنا بأن المشهور الذين قيّدوا الاستصباح بكونه تحت السماء اعتمدوا على هذه الرواية بل نحتمل اعتمادهم على وجوه أخرى اجتهادية كما يظهر من بعض الكلمات ، إلا أن تحمل تلك الكلمات على كونها بياناً لحكمة الامر في

الرواية .

قوله «قده» : ﴿ ثم إن العلامة في المختلف فصل ... ﴾ ١/٢٠٦ .

أقول : هذا التعبير منبه على ما قلناه سابقاً من أننا نحتمل كون المشهور لم يعتمد على الرواية و إنما اعتمد على وجه اجتهادي ، فإنه من الواضح أن كلام العلامة هنا دال على رفض الرواية لأن قوله لو كان معتمداً على الرواية لما كان وجه للتفصيل و ذلك لأن الرواية مطلقة .

فاعتماد التفصيل دليل على عدم كون الرواية دليلاً عندهم .

الاستصباح بالدهن المتنجس و مناقشة أدلة الخصم

قوله «قده» :﴿ و فيه أن الظاهر من الرجس ... ﴾ ١/٢١٨ .

أقول : و هنا مناقشة اخرى و هي أنه قد يقال أولاً : إن الرجس هنا ليس المراد به النجس ، و إنما المراد به هنا الخبث ، و الخبث هنا ليس هو المتوجه الى الاعيان و إنما هو المتعلق بالافعال المترتبة على هذه الاعيان أي شرب الخمر و اللعب بالميسر و غير ذلك .

و الدليل على ذلك هو أن سياق الآية مشتمل على الميسر مع أنه ليس نجساً قطعاً و كذلك الازلام .

هذا مضافاً الى أن الاعيان لا يقال انها رجس و إنما الرجس هو العمل المترتب عليها .

و ثانياً : ما ذكره الشيخ «قده» من أنه لو سلمنا بأن الرجس بمعنى النجس فإنه ينصرف الى الاعيان النجسة .

و هناك مناقشة اخرى ذكرها السيد الخوئي «قده» في مصباح الفقاهة (١) و هي أنه لو سلمنا كون الرجس بمعنى النجس و شمول النجس للمتنجس فإن الامر بالامتناع في الآية ليس معناه الاجتناب من جميع الجهات و إنما معناه الاجتناب عن الجهة المحرمة و الخبيثة في الشرع كشرب الخمر .

و هذا نظير ما ورد في الحديث من النهي عن الاخوات و الامهات فإنه

---

(١) مصباح الفقاهة ج ١ : ١٣٠ .

بمعنى النهي عن نكاح الامهات و الاخوات . فالنواهي الواردة في الشريعة متعلقها في كل شيء بحسبه ، و لم يثبت هنا أن استعمال النجس حرام حتى يكون قوله تعالى (فاجتنبوه) ناظر إليه .

إلا أن البعض قال بأن هذه المناقشة محتاجة الى التعديل ، و السر في ذلك أنه لا يمكن حمل قوله تعالى (فاجتنبوه) على اجتناب المنفعة المحرمة لأن الآية هي نفسها دليل الحرمة بمعنى أنها في مقام تشريع الحرمة ، فكيف يفرض في مرتبة سابقة وجود منفعة محرمة و أن هذه الآية إرشاد الى ذلك ؟

إذن لابد من تقريب آخر و هو أن يقال : إن معنى قوله تعالى (فاجتنبوه) ليس هو اجتنبوا المنفعة المحرمة ، و إنما المراد الاجتناب ، غاية الامر أن قوله تعالى هذا لا يدل على الاجتناب المطلق و إنما يدل على اجتناب المنفعة الظاهرة و التي هي بحسب الفرض محرمة .

فلو سلم شمول الآية لما نحن فيه فإنها تدل على اجتناب المنافع الظاهرة و هي الأكل و الشرب ، و أما غير ذلك فلا دليل على حرمتها ، و أما حمل الاجتناب عن الامهات و الاخوات على اجتناب نكاحهن فهو للقرينة المحتفة بالكلام من مقطوعية عدم مرجوحية أنحاء القرب المختلفة من الامهات و الاخوات ، فيتعين أن يكون المراد به النكاح مضافاً الى قرينة ورود الدليل في مقام بيان أمر النكاح .

قوله «قده» : ﴿ لزم أن يخرج عنه أكثر الأفراد ﴾ ١/٢١٩ .

أقول : و ذلك لأن أكثر المتنجسات يجوز استعمالها بأنواع الاستعمالات بالوجدان من الشريعة و أنه لا يجب الاجتناب عن المتنجس اجتناباً كلياً ، و إنما المحرم استعمالها في بعض الاستعمالات المحرمة كأكله و

شربه و ما شابه ذلك .

فإذا كانت الآية الكريمة شاملة للنجس و المتنجس ، فخروج أكثر المتنجس يلزم منه خروج أكثر الافراد ، و ذلك لأن أفراد المتنجس أكثر عدداً من أفراد النجس من حيث إن النجاسات محصورة و المتنجسات ليس كذلك فإنها لا حصر لها .

إلا أن السيد الخوئي «قده» قال (١) بعدم لزوم تخصيص الاكثر من خروج المتنجسات كلها من الآية الكريمة فضلاً عما إذا كان الخارج بعض المتنجسات و ذلك لأن الخارج من الآية الشريفة إنما هو عنوان واحد ينطبق على جميع أفراد المتنجس إنطباق الكلي على أفراده .

نعم لو كان الخارج من عموم الآية كل فرد فرد من أفراده للزم المحذور المذكور ، و ليس كذلك .

إلا أنه قد يقال : إن هذا الكلام صحيح فيما إذا كان المستثنى عنوان المتنجس ، و لكن من الواضح أن مراد الشيخ «قده» ليس فرض استثناء المتنجس، و ذلك لأنه يسلم بحسب الفرض – بناء على القاعدة الاولية – بحرمة الانتفاع بالمتنجسات إلا ما استثني ، فيحرم الانتفاع بهذه الاشياء إلا ما خرج بالدليل عن أفراد المتنجس لا أنه يحرم استعمال المشتمل على جهة النجاسة إلا المتنجس .

و أفراد المتنجس التي يجوز استعمالها بالوجدان أو بالسيرة القطعية أكثر من أفراد المتنجس المتيقن بحرمة استعمالها الباقية تحت القاعدة ، و أكثر

(١) مصباح الفقاهة ج١ : ١٣٠ .

من وجوه النجس و أكثر من الميسر و غير ذلك .

فلذا لا يرد إشكال السيد الخوئي «قده» على الشيخ «ره» .

قوله «قده» :﴿ ليست من أعمال الشيطان ﴾ ١/٢٢١ .

أقول : لا يخفى على المتأمل أن هنا نوع مصادرة ، لأننا لو بنينا على أن الرجس شامل للمتنجس فحينئذ قوله تعالى (رجس) إرشاد الى رجسيته ، و رجسية الاشياء سواء كانت بمعنى النجاسة أو بمعنى القذارة المعنوية إنما هي باعتبار الشارع أو على الاقل بإرشاد الشارع .

قوله «قده» :﴿ لا تدل على المطلوب ﴾ ١/٢٢٢ .

أقول : للتشكيك في شمول عنوان الرجس للمتنجس ، و في كون الرجسية بمعنى النجاسة أصلاً ، مضافاً الى أنه – حتى مع التسليم بما تقدم – يمكن أن يقال في قوله تعالى (فاجتنبوه) انها لا تدل على الاجتناب عن كل الاستعمالات و إنما هي ظاهرة في الاجتناب عن الاستعمالات الظاهرة للشيء كما تقدم .

قوله «قده» :﴿ بآية تحريم الخبائث ﴾ ١/٢٢٣ .

أقول : قد تقدم الكلام في هذه الآية الكريمة مفصلاً فراجع .

قوله «قده» :﴿و لذا لم يعدّوه عنواناً في مقابل العناوين النجسة﴾ ١/٢٢٦ .

أقول : لا يبعد أن يقال : ان مقتضى ظاهر رواية تحف العقول حرمة الانتفاع بالمتنجس ، و السر في ذلك أننا بالفهم العرفي نفهم من قوله (بأن ذلك كله محرم أكله و شربه و إمساكه فجميع التقلب فيه حرام) ، نفهم من ذلك ، أن العلة في ذلك هي النجاسة ، بمعنى أنه لو ثبت هذا المفاد فإنه لا يبعد

و يقوى في النظر أن العلة في حرمة التقلب في هذه الاشياء إنما هو نجاستها لا مناط آخر ، كما تشير الى ذلك رواية الوشاء .

و حيث إن هذا المناط موجود في المتنجس فلا يقل المتنجس عن النجس في جهة النجاسة ، فكما يجب تطهير البدن و الثوب من النجس فيما يشترط فيه الطهارة كذلك يجب تطهير البدن و الثوب عن المتنجس فيما يشترط فيه الطهارة ، و كما يحرم أكل و شرب النجس كذلك يحرم أكل و شرب المتنجس .

لا يقال : إن هذا الكلام من باب تنقيح المناط .

لأنّا نقول : إن تنقيح المناط الذي فيه كلام بين العلماء إنما هو في غير موارد الاستظهار العرفي ، و ما نحن فيه ليس من هذا القبيل و ذلك لوجود الاستظهار العرفي الذي أشرنا إليه في الكلام خصوصاً و أنه جعل عنوانه (أو شيء يكون فيه وجه من وجوه الفساد) فتأمل .

قوله «قده» : ﴿و الزيت يجوز الاستصباح به إجماعاً﴾ ١/٢٢٨ .

أقول : هذه قرينة على أنه ليس المراد بالطرح عدم الانتفاع اصلاً ، فيكون قوله (اطرحه و ما حوله) إرشاداً الى أنك إذا أردت الابقاء على الظرف و ما فيه اطرح هذا المقدار منه .

فإذا تزلزل ظهور قوله (اطرحه) في التعبد تزلزل ظهور بقية الرواية و كانت إرشاداً الى عدم جواز الاكل و الشرب ، خصوصاً إذا التفتنا الى أن بعض الامور كالمرق لا فائدة لها ظاهرة في غير الأكل و الشرب . و كذلك الحال في الدهن القليل الذي حول الفأرة فإن العرف لا يعده ذا فائدة للاستصباح لقلته بخلاف ما إذا تنجس الدهن كله .

هذا الكلام يظهر بالتأمل في الروايات فإنك تجد أنها تجوّز الاستصباح بالدهن إن كان ذائباً و أما إذا كان جامداً فتأمر بطرحه، فما هو الفرق بينهما و لما لا تأمر بالاستصباح بالجامد ؟

بالتأمل في الروايات يظهر أنه ليس هناك فرق في الجهة التعبدية ، فليس الفرق إلا ما ذكرناه من أن موارد الامر بالاهراق و الطرح هي موارد عدم وجود منفعة ظاهرة غير المنفعة المحرمة .

نعم لو تكلف الانسان و حصّل منفعة محللة من القليل فلا إشكال في جواز الانتفاع به .

قوله «قده» :﴿ بعيدة عن مدلول كلامه جداً ﴾ ١/٢٣٤ .

أقول : لأن ظاهر العبارة أن الاجماع راجع الى تحريم بيع النجاسات و استثناء الكلب المعلّم و الزيت المتنجس ، و هذا غير محل النزاع .

و أما رجوع حرمة البيع الى حرمة الانتفاع التي هي محل البحث فأمر آخر .

قوله «قده» :﴿ للأصل ﴾ ١/٢٣٦ .

أقول : المراد به إما أصالة عدم الحرمة أو العمومات التي تقتضي جواز كل انتفاع عدا ما استثني .

قوله «قده» ﴿ ما حرم استعماله في الصلاة و الاغذية ﴾ ١/٢٣٦ .

أقول : هذا الكلام فيه اشارة الى أن النجاسة ليست من الامور الواقعية و إنما هي من الامور الاعتبارية . نعم هذا الحكم الاعتباري ناشئ عن المفسدة الواقعية حيث إن الاحكام الشرعية تابعة للمصالح و المفاسد الواقعية .

و قولنا ان النجاسة حكم اعتباري لا يعني التسليم بما ذهب إليه صاحب

الحدائق «قده» في كتاب الطهارة فإنه غيره كما هو واضح ، و ذلك لأن صاحب الحدائق يرى أن جزء موضوع الحكم بالنجاسة و الطهارة هو العلم بينما المشهور يرى أن النجاسة و الطهارة حكمان اعتباريان لكن موضوعهما العين الخارجية سواء علم المكلف أو لم يعلم بمعنى أن الاحكام الشرعية مشتركة بين العالم و الجاهل .

و أما القول بأن النجاسة و الطهارة حكمان ذاتيان لا اعتباريان فهو غير محتمل بل لا يقول به أحد من الفقهاء ، و ذلك لأنهما من الاحكام المجعولة ، غاية الأمر أنهما ليسا من الاحكام التكليفية و إنما من الاحكام الوضعية المجعولة ابتداءً أو أنها منتزعة من الاحكام الأخرى كحرمة أكله و شربه ، و عدم جواز الاكتفاء بالصلاة فيه مثلاً .

قوله «قده» : ﴿ ما ورد عن النهي عن الاستصباح بالدهن المتنجس تحت السقف ﴾ ١/٢٣٧ .

أقول : قد يقال إن هذه العبارة ليست دقيقة ، لأن الوارد في الروايات التقييد بكونه تحت السماء لا النهي عن كونه تحت السقف ، و فرق بينهما .

فالوارد في الرواية – بناء على التسليم برواية المبسوط – جواز الاستصباح به تحت السماء ، غاية الامر أننا نستفيد من مفهوم القيد حرمة الانتفاع به تحت الظل ، و هذا مغاير للنهي الصريح عن الاستصباح به تحت السقف الذي هو غير وارد في الروايات .

و هذا الكلام يترتب عليه آثار و ذلك فيما لو أنكرنا دلالة القيد على المفهوم فإن مرسلة المبسوط حينئذ لا تدل على حرمة الانتفاع به تحت السقف إلا إذا قلنا ان القاعدة الاولية في المتنجسات حرمة الانتفاع إلا ما استثني ،

فحينئذ نقول : إن ما استثني من حرمة الانتفاع هو الاستصباح تحت السماء ، و أما الاستصباح تحت السقف فبما أنه لم يستثن فهو داخل في القاعدة و هي حرمة الانتفاع .

و أما إذا قلنا ان القاعدة الاولية هي جواز الانتفاع فحينئذ ورود النص بالاستصباح به تحت السماء لا يعني حرمة الاستصباح به تحت السقف فيما إذا أنكرنا مفهوم القيد .

قوله «قده» : ﴿ فالظاهر جواز بيعه لهذه الانتفاعات ﴾ ٢٤٢/١ .

أقول : و لا مانع من ذلك لأنها منفعة محللة قطعاً ، و إنما يأتي الكلام عندهم في كونها مقصودة بمعنى أنه هل عمل الصابون بالدهن المتنجس منفعة مقصودة أو لا ؟

فإن ثبت من خارج كونها مقصودة بالمعنى المتعارف عندهم جاز عندهم البيع و إلا فلا .

و قوله المصنف «قده» (فالظاهر) مبني على حلية الانتفاع و كون المنفعة مقصودة ، مع أنه قد يقال : إن هذا الاطلاق الكلي ليس صحيحاً لأن هذه الانتفاعات قد لا تكون بتمامها مقصودة فلابد من تقييد العبارة - بناءً على رأيهم و رأي الشيخ - فيقال (فالظاهر جواز بيعه لهذه الانتفاعات إن كانت مقصودة) .

قوله «قده» : ﴿ و الرواية ... ﴾ ٢٤٣/١ .

أقول : هذه الرواية مروية في ثلاثة مواضع (١) : في النوادر للراوندي

---

(١) راجع المستدرك ج ١٣ : كتاب التجارة : الباب ٦ من أبواب ما يكتسب به ص ٧١ - ٧٣ .

و في دعائم الاسلام و في كتاب الجعفريات (الاشعثيات) ، كلها مروية عن الامام الكاظم عليه السلام .

و هذه الرواية واردة في خصوص بيع الشحم ليعمل صابوناً ، و هناك رواية أخرى واردة في بيعه للاستصباح و غيره من المنافع فهي حينئذ شاملة باطلاقها لبيعه ليعمل صابوناً و لغيره .

هذه الرواية هي رواية قرب الاسناد التي يرويها عن عبدالله بن الحسن عن جده علي بن جعفر عن أخيه موسي بن جعفر عليه السلام ، و يذكر شبيه هذه الرواية إلا أن الإمام عليه السلام يقول : يبعه للسراج و نحوه .

و موضع الشاهد قوله (و نحوه) فإنه يعني الانتفاعات الأخرى المحللة كعمله صابوناً و غير ذلك . و حينئذ مع تمامية هذه الرواية دلالة و فرض تماميتها سنداً لا نحتاج الى رواية النوادر لأن رواية قرب الاسناد مطلقة ، و يكفي اطلاقها في شمولها لمثل رواية النوادر .

إلا أن المشكلة في رواية قرب الاسناد تكمن في سندها من جهة عبدالله بن الحسن الذي يروي عنه عبدالله بن جعفر الحميري في قرب الاسناد في طريقه الى علي بن جعفر ، و ذلك لأن عبدالله بن الحسن هذا – الذي هو غير عبدالله بن الحسن بن الحسن المثنى و إنما الثاني من نسل الامام الحسن المجتبى عليه السلام، و الاول من احفاد علي بن جعفر – كما قالوا مجهول و ليس موثقاً ، و بما أنه مجهول فهذه الرواية و أمثالها – مما هو كثير في قرب الاسناد بل انحصر طريق الحميري في قرب الاسناد الى علي بن جعفر في عبدالله بن الحسن – ساقطة عن الاعتبار .

إلا أن هنا كلاماً لبعض حاصله : انه يمكن الاعتماد على روايات

عبدالله بن الحسن و ذلك بالالتفات الى نسبه الشريف و بالالتفات الى اعتماد الحميري عليه الذي لا يمكن أن ينكر فإنه كالتوثيق لأنه لا فرق بين أن يقول فلان معتمد و بين الاعتماد عملاً على قوله .

و أما ما ذكره السيد الخوئي «قده» ، من أن رواية شخص عن شخص حتى في كتاب العمل لا يعني الاعتماد عليه و ذلك لعدم انحصار الاعتماد على الرواية في توثيق الشخص و الاعتماد عليه و إنما يمكن العثور على قرائن حافة بالرواية هي التي أوجبت الاعتماد على الرواية بغض النظر عن سندها ، فهو صحيح و لكن في غير موارد كثرة الرواية ، و أما مع كثرة الرواية فهذا الاحتمال غير وارد لأنه من البعيد جداً أن تكون كل هذا الروايات إنما وقع الاعتماد عليها لأجل القرائن الخارجية لا لأجل الاعتماد على هذا الرجل .

و هذا مما قد إعترف به السيد الخوئي «قده» في مقدمات المعجم و أنه لا يمكن حمل كثرة الرواية عن شخص على الاعتماد على الرواية من جهة القرائن الخارجية و إنما هي لا محالة تعني الاعتماد على الشخص .

و أما الاشكال بإحتمال اعتمادهم على أصالة العدالة فأمر قد تقدم الاشارة إلى دفعه ،و يكفي في دفعه أنه خلاف الظاهر فراجع ، بل أن إعتماد فقيه من نقاد الاخبار على شخص مع كونه معاصراً له و سماعه منه كثيراً كاشف عادة عن إطلاعه على سلامة ما يرويه و عدم اشتماله على ما يوجب الاتهام .

فالخلاصة أنه لا يبعد القول بوثاقة عبدالله بن الحسن بعد ملاحظة اعتماد الحميري – الذي هو ثقة بلا إشكال بل هو من أعلام الطائفة – عليه في طريقه الى علي بن جعفر في روايات جعلت للعمل ، خصوصاً و أنه لم يرد

فيه قدح و لا ذم من أحد من الرجاليين بل قد سمعت ظهور اعتماد الحميري عليه فلا يضر عدم إطلاع النجاشي - الذي هو في القرن الخامس - على وثاقته بل لا يتعين أن يطلع النجاشي على كل الرجال ذماً وقدحاً بل إن عدم تعرضه له لا يعني عدم اطلاعه على حاله ، فالرواة الذين لم يترجم لهم في الفهرست الذي بأيدينا متعددون مع أن بعضهم أظهر من الشمس ، و هذا لا يخفى على من له أدنى تتبع .

إذا صح هذا الكلام فإنه يفيد في تصحيح الروايات الكثيرة المروية عن علي بن جعفر التي وقع في طريقها عبدالله بن الحسن ، إلا أن يشكل في أصل الطريق الى الكتاب و أنه لا طريق لنا صحيح إليه ، إلا أن يجاب بما ذكره صاحب الحدائق «قده» من كونه من الاصول المعتبرة المشهورة ، فإن اشتهار الكتاب و كونه في متناول الايدي يغني عن تصحيح الطريق إليه، أو يصحح الطريق إليه ببعض الوجوه التي ليس هذا محل ذكرها .

و أما اشكال البعض بعدم إخراج روايات عبدالله بن الحسن هذا في الكتب الاربعة حتى لم يحرز وجوده في طرق شيء من الروايات المروية في الكتب الاربعة إلا في مواضع لا تبلغ العشرين ، فقد يجاب عنه بأنه لما كان رواي كتاب علي بن جعفر و رواياته المتكثرة إنما هي عنه ، و لما كان كتاب علي بن جعفر في أيديهم و هو واصل إليهم بطرق متعددة ، فعل إغفال الشيخ لطريق عبدالله بن الحسن لا لأجل تضعيفه بل لوجود طرق أخرى ، فقد ثبت اكتفاؤهم في المشيخات ببعض ما عندهم من الطرق بل قد يغفلون بعض الطرق الصحيحةالى الكتب و يكتفون بما هو أضعف منها كما لا يخفى على المتأمل في بعض تلك المواضع .

فإذا تم هذا الكلام و ارتفع الاشكال السندي و قلنا انها دالة على جواز بيع الدهن أعم من أن يكون بيعه للسراج أو لغيره من المنافع المحللة فحينئذ لا حاجة الى تنقيح سند رواية الراوندي لأن موردها مشمول باطلاق رواية علي بن جعفر .

و أما إذا أشكل مشكل في رواية قرب الاسناد فحينئذ يمكن أن يقال إننا نحتاج الى النظر في رواية الراوندي ، و أنها لو صحت سنداً دلت على جواز بيع الدهن ليعمل صابوناً كما جاز بيعه للاستصباح .

فلابد حينئذ من تحقيق الحال في هذه الرواية فنقول :

تقدم أنها مروية بثلاثة طرق: في نوادر الراوندي و في كتاب الجعفريات و في دعائم الاسلام .

أما المروية في كتاب دعائم الاسلام فهي مرسلة كما هو شأن روايات الدعائم ، و أما المروية في النوادر فقد قالوا ان الطريق الى النوادر طريق مجهول لوجود من هو مجهول كمحمد بن الحسن التميمي و عبدالواحد بن اسماعيل و غيرهما .

فيبقى الكلام حينئذ في الطريق الموجود الى كتاب الجعفريات (الاشعثيات) الذي يشتمل على ألف و مائتين بيت - كما في الذريعة - و ألف رواية بسند واحد يرويه محمد بن محمد بن الاشعث أبو علي الكوفي و الذي هو ثقة من أعيان الطائفة عن موسى بن اسماعيل بن موسى بن جعفر عليه السلام ، وهو يروي عن أبيه اسماعيل بن موسى بن جعفر ، و اسماعيل بن موسى بن جعفر يرويه عن أبيه موسى بن جعفر عليه السلام عن أبيه عن آبائه عليهم السلام .

و طريق الشيخ «قده» إليه هو : الحسين بن عبيدالله عن سهل بن أحمد الديباجي عن محمد بن محمد بن الاشعث عن موسى بن اسماعيل عن أبيه اسماعيل بن موسى عن أبيه الإمام موسى الكلاظم عليه السلام .

و ليس في هذا السند ما يمكن أن يشكل من جهته إلا موسى بن اسماعيل و أبوه اسماعيل، إلا أن المحكي عن السيد ابن طاووس «قده» في كتاب عمل شهر رمضان أنه قال فيه (هو اسناد عظيم الشأن)، بل يستفاد من بعض كلمات الشيخ المفيد «قده» حسن حال جميع أولاد الكاظم عليه السلام، مع أنه يظهر من كلمات من ترجم لاسماعيل بن موسى الكاظم عليه السلام أنه كان من المعاريف ، بل يظهر من بعض الروايات أنه موضع ثقة الإمام الجواد عليه السلام ، أضف الى ذلك كون هذا الكتاب موضع عناية من الصدر الاول الى زمن الشهيد الاول «قده» الذي تنتهي إليه الطرق و الاجازات ، بل يظهر أنه كان موضع عناية من نفس محمد بن محمد بن الاشعث الذي هو من الثقاة الاعلام، و هذا واضح لمن تأمل في ما ذكره العلامة النوري في الخاتمة فليراجع .

نعم قد يشكل في صحة النسخة الواصلة إلينا بدون وساطة الشيخ أو غيره ممن صحت طرقهم الى الكتاب .

قوله «قده» : ﴿ الى نص الاصحاب ﴾ ١/ ٢٤٥ .

أقول : قد يقال و هو قوي إن ما تعارف في عبارات المشهور من الاقتصار على الدهن خصوصاً في عبارات المتقدمين إنما هو اقتصار على ما ورد في النص ، و لا يعني ذلك الاقتصار في الفتوى ، بمعنى أن الاقتصار إنما هو من باب التمثيل بما ورد في النص ، و هذا لا يعني الاقتصار في الفتوى

على المذكور في الرواية .

قوله «قده» :﴿ و هذا هو الذي يقتضيه استصحاب الحكم قبل التنجس ﴾ ١/٢٤٦ .

أقول : الحكم المستصحب هنا هل هو الجواز التكليفي أو الجواز الوضعي ؟

إن كان الجواز التكليفي – بمعنى أن الشيء قبل أن يتنجس يجوز بيعه شرعاً ، و بعد التنجس نشك في بقاء الجواز فنستصحب – فنقول ان ثبوت الجواز التكليفي لا ينفع في المقام ، لأن السؤال هنا ليس عن الحرمة التكليفية أو الجواز التكليفي و إنما السؤال عن الصحة و البطلان بمعنى أنه هل يصح بيع المتنجسات للفوائد المحللة أو لا يصح ؟ و اثبات الجواز التكليفي المقابل للحرمة لا يفيد المطلوب ، فاستصحاب الجواز التكليفي غير نافع في المقام .

و إن كان المراد من الاستصحاب هو استصحاب الجواز الوضعي – بمعنى أن بيع الشيء قبل التنجس كان يقع صحيحاً ، و الآن نشك في ارتفاع الصحة بعد التنجس فنستصحب الصحة – ففيه كلام .

بيان ذلك : أن هناك فرقاً بين استصحاب الجواز التكليفي و بين استصحاب الصحة ، لأن الجواز التكليفي فعلي على كل حال قبل التنجس قبل البيع و بعده ، و بما أنه فعلي فيمكن استصحابه الى ما بعد التنجس .

و هذا بخلاف الصحة فإنها ليست أمراً فعلياً إلا بلحاظ البيع ، و المفروض أنه لم يقع بيع ، فلابد حينئذ من التعليق و القول بأن هذا الصبغ مثلاً لو بيع كان البيع صحيحاً ، ثم بعد التنجس نشك في صحة البيع فنستصحب القضية الشرطية التعليقية لا القضية الفعلية لأنه ليس عندنا قضية فعلية .

و عليه فهذا الاستصحاب - أي استصحاب الصحة - لا يمكن أن يكون استصحاباً تنجيزياً و إنما يتعين أن يكون استصحاباً تعليقياً .

و من هنا يفهم وجه الاشكال فيه بعد الاستشكال في جريان الاستصحاب التعليقي في علم الاصول ، بناءً على رجوع القيود الى الموضوع كما لو قيل : العنب إذا غلا يحرم ، فلو قلنا برجوعه للحكم دون الموضوع ، و أن الموضوع هو العنب فقط دون قيد الغليان فالموضوع قبل الغليان فعلي فحكمه كذلك فعلي ، لأن الحكم يكون فعلياً بفعليةموضوعه .

فهذا الحكم فعلاً محكوم عليه فعلاً أنه حرام إذا غلا ، فلو صار زبيباً فلا مانع من استصحاب الحرمة التي كانت فعلية قبل تحوله زبيباً إذا احرزنا وحدة الموضوع عرفاً و أن هذا التبدل من قبيل تبدل حالات الموضوع لا تبدل الموضوع .

أما إذا قلنا برجوع القيد للموضوع ، و أن الغليان في ما نحن فيه جزء الموضوع ، فالمحكوم بالحرمة ليس هو مطلق العنب بل خصوص العنب الذي غلا، فالحكم قبل الغليان ليس فعلياً لعدم فعلية موضوعه فلا يمكن استصحابه، و هذا هو الصحيح و ذلك لأن هذه القيود ليست قيوداً في أصل الجعل قطعاً ، و الدليل عليه أن الحكم الجعلي ثابت قبل تحققها و حصولها في الخارج فترجع هذه القيود الى المجعول ، و معناه أن هذه القيود شروط في فعلية الحكم فلا يكون الحكم فعلياً قبل تحقق هذه القيود فيرجع الى قيد الموضوع لأنه لو كان الموضوع فعلياً و المفروض أن الحكم الجعلي ثابت لعدم رجوع القيد إليه ، لكان الحكم فعلياً قطعاً ، فعدم فعلية الحكم راجعة الى عدم فعلية الموضوع :

و منه يتبين لك أن تمام ما هو من شروط المجعول راجع الى شروط الموضوع ، و هذا واضح خصوصاً بعد الالتفات الى أنه ليس عندنا حكم في قبال أصل الجعل يقال له المجعول ، بل هو تعبير عن فعلية الحكم الانشائي الجعلي ، فشروط المجعول شروط فعلية الحكم .

قوله «قده» : ﴿ و إن احتمل أن يكون ذكر الاستصباح لبيان ما يشترط أن يكون غاية للبيع ﴾ ١/٢٤٩ .

أقول : إذا كان لذلك فحينئذ لا يمكن حمل عبائرهم على ما تقدم ، لأنه تارة يحمل قولهم (للاستصباح) على تعليل الحكم ، فيمكن حمل عبائرهم على ما تقدم من أن الدهن إنما هومن باب المثال و ليس فيه جهة تعبدية ، و أنه إنما جاز بيع الدهن المتنجس لأجل تحقق فائدة الاستصباح ، فإذا تحققت فائدة محللة مقصودة في غير الدهن جاز بيعه .

و أما إذا قلنا أن الامر في بيان الغاية أي لأجل الاستصباح بمعنى أنه لا يجوز بيعه لغير غاية الاستصباح فحينئذ الظاهر من هذا الكلام جهة التعبد لأن الشارع أجاز بيعه لغرض الاستصباح فنقتصر عليه .

قوله «قده» : ﴿ قال : و ليس المراد بخاصة بيان حصر الفائدة في الاستصباح كما هو الظاهر... ﴾ ١/٢٥٠ .

أقول : إن كان مراده بالظاهر هو النفي – و أن كلمة (خاصة) ليست راجعة الى فائدة الاستصباح و إنما الظاهر أنها راجعة الى قيد تحت السماء ، و ذلك لإخراج الاستصباح به تحت السقف كما تقدم الكلام فيه – فهو صحيح .

و إن كان مراده بالظاهر هو المنفي– و أن الظاهر أن المراد بخاصّة هو

حصر الفائدة في الاستصباح ، و إنما خرجنا عن هذا الظاهر لعلمنا من الخارج انهم إنما ذكروا الاستصباح لأنه وقع في النص ، و ليس وقوعه في النص لجهة تعبدية بل لأنه المنفعة المفروضة بعد تعذر الاكل ، فلذلك حملنا قوله خاصة على غير حصر الفائدة في الاستصباح ، إن كان ظاهره ذلك – فليس صحيحاً ، و ذلك لما ذكرناه من أن ظاهر عبارة العلامة «قده» رجوع قوله (خاصة) الى ما قبله وهو (السماء) لا أنها راجعة الى (الاستصباح)، فراجع .

قوله «قده» :﴿ تطرق الاحتمال ... ﴾ ٢٥٢/١ .

أقول : أي محتمل لتعليل الحكم و محتمل لبيان الغاية التي يصح معها البيع ، و الاول لا يفيد الحصر ، و الثاني يفيد الحصر كما هو واضح .

قوله «قده» :﴿ بناءً على أن المنع من بيعه لا يكون إلا مع حرمة الانتفاع به ﴾ ٢٦٢/١ .

أقول : قد تقدم أن هذه الملازمة ليست ثابتة لأنه يمكن فرض حلية الانتفاع و لكن مع ذلك نفترض حرمة البيع ، و هذا نظير ما تقدم من التفريق في الميتة فراجع .

قوله «قده» :﴿ و إلا فسيجيء الاتفاق على جواز إمساك نجس العين لبعض الفوائد ﴾ ٢٦٤/١ .

أقول : قد يقال : إن عطف الامساك على الأكل و الشرب يقتضي المغايرة فلا يمكن ارجاع الامساك و التقلب الى خصوص الاكل و الشرب المحرم . و حينئذ يثبت حرمة جميع الانتفاعات لعموم الرواية .

إلا أنه قد يذكر وجه يوجب صرف الرواية عن ظاهرها و هو حرمة جميع الانتفاعات ، و هذا الوجه قد أشار إليه الشيخ «قده» و هو انه قد يدعى

كثرة النقوضات بمعنى أنه يدعى ثبوت ارتكاز جواز الانتفاعات الكثيرة من نجس العين .

و حينئذ يبعد ابقاء هذه الرواية على عمومها مع كثرة الخارج عن عمومها لأن الالتزام بعموم الآية يلزم منه كثرة التخصيص ، و قد تقدم دفع السيد الخوئي «قده» لهذا الاشكال و الجواب عنه ، و الامر سهل بعد ضعف الرواية سنداً ، بل قد يجعل هذا الاشكال من موجبات عدم الوثوق بصدور هذه الرواية ، مضافاً الى ما سيأتي الاشارة إليه من تهافتها في نفسها .

قوله «قده» : ﴿ أو بمنع استلزامه لحرمة الانتفاع بناءً على أن نجاسة العين مانع ... ﴾ ١/٢٢٦٥ .

أقول : هذا الوجه لم يقبل به الشيخ «ره» سابقاً فإنه قال هناك بأن حرمة بيع نجس العين إنما هو لأجل حرمة الانتفاع ، و حينئذ ينحصر الكلام في الوجه الاول .

قوله «قده» : ﴿ لا تصيرها مالاً بحيث يقابل المال ﴾ ١/٢٦٦ .

أقول : و السبب في ذلك واضح لأنها لو فرض أنها منافع محللة لكنها غير مقصودة .

هذا بناءً على ما ذكره من تفسير المقصودة بالمتعارفة ، أما بناءً على ما قررناه من أن المناط في جواز البيع صدق الانتفاع بالشيء بلحاظ قصد المتبايعين فإن هذا الكلام لا يأتي كما هو واضح .

قوله «قده» : ﴿ استعماله مطلقاً ﴾ ١/٢٦٦ .

أقول : ليس المراد من قوله (مطلقاً) استعماله فيما يشترط فيه الطهارة و ما لا يشترط فيه الطهارة بل الظاهر أن المراد من الاطلاق هنا ما كان في

قبال مورد الرواية – الواردة في جواز عمل شعر الخنزير حبلاً ليستقى به – فيكون المراد حينئذ أنه يجوز استعماله ليستقى به و لغيره .

قوله «قده» :﴿أن يراد من جميع التقلب جميع أنواع التعاطي﴾١/ ٢٧١ .

أقول : أي التعامل بمعنى أن يكون التقلب بمعنى تقلب الشيء في الايدي لا بمعنى تقلب الفرد في ذلك الشيء ، و فرق بينهما كما هو واضح .

و لكن هذا الكلام بعيد جداً لأن الرواية قالت :(و التقلب فيه) و هو ظاهر في تقلب الفرد في الشيء ، و هو بمعنى استعماله .

قوله «قده» :﴿ إمساكه للوجه المحرم ﴾ ١/٢٧١ .

أقول : هذا خلاف الظاهر من الرواية إلا أن يستعان بأكثرية موارد جواز الانتفاع بنجس العين كما قد يظهر من العبارة المتقدمة خصوصاً عبارة العلامة «ره» .

قوله «قده» :﴿ تحت الظلال ﴾ ١/٢٧٣ .

أقول : الخارج بالنص بعد البناء على حجية مفهوم القيد من مرسلة المبسوط ، و قد تقدم الكلام في ذلك فراجع .

قوله «قده» :﴿ اعماله في العمل المقصود منه عرفاً ﴾ ١/٢٧٥ .

أقول : أي بما هو و بلحاظ عنوانه الخاص لا بما هو جسم كبقية الاجسام مثلاً .

قوله «قده» :﴿و إن كانت قد تملك لخصوص هذه الامور﴾١/٢٧٧.

أقول : أي أن قصد المتبايعين قد يتعلق بالمنفعة النادرة ، و قد تقدم أن ذلك كافٍ في صحة المعاملة ، كما أنه يكفي في عدم سفهية المعاملة تعلق

الغرض و لو كان شخصياً .

قوله «قده» :﴿ بل من جهة التسامح و الادعاء العرفي ﴾ ١/٢٧٨ .

أقول : أي بمعنى أن العرف ينزل المنفعة النادرة بمنزلة عدم المنفعة ، فالنهي عن المنافع عند العرف إنما هو نهي عن المنافع المعتد بها ، و أما المنافع غير المعتد بها فليست عرفاً منافعاً بل هي عنده كالعدم .

فليس هذا من باب الانصراف حتى يمنع ، و ذلك لأن الانصراف فرع التسليم بالشمول ابتداءً بمعنى أن العموم ، أي عموم النهي ، شامل للمنفعة المقصودة و للمنفعة غير المقصودة إلا أننا ندعي انصرافه الى المنفعة المقصودة لكثرة الوجود . بينما ما نحن فيه النهي من أول الامر ليس شاملاً للمنافع غير المعتد بها عند العرف ، و ذلك لأنها عنده كالعدم .

فالنهي عن الانتفاع عند العرف ظاهر في النهي عن الانتفاع بالمنافع المعتد بها و المقصودة ، هذا مضافاً الى أن الانصراف من كثرة الوجود غير مسلم فتأمل .

قوله «قده» :﴿ بل في الرواية إشعار بالتقرير فتفطن ﴾ ١/٢٨٠ .

أقول : لعله اشارة الى ما ذكره في تعليقه على رواية الصيقل ، فإن البعض هناك قال بأنها دالة بدلالة التقرير على جواز الانتفاع بالميتة .

قال الشيخ «ره» هناك مشكلاً على هذا الاستدلال بأن التقرير غايته السكوت ، و أن السكوت لا يلزم منه الرضا فإنه قد يكون السكوت لمانع من بيان الحق .

و قد تقدم الجواب عنه بأن السكوت بحسب القاعدة و بحسب منصب الإمام عليه السلام ظاهر في التقرير ، و أما وقوع السكوت في بعض

الحالات لمانع فغير ضائر ، لأنها موارد استثنائية مبنية على وجود المانع ، و هذا لا يخدش في القاعدة بل حاله كحال وقوع الكلام تقية فإنه غير ضائر بالقاعدة الاولية من أن الامام في مقام البيان .

قوله «قده» : ﴿يمكن أن ينزل على الانتفاع به على وجه الانتفاع بالطاهر﴾ ١/٢٨١ .

أقول : أي ينزّل المنع عن الانتفاع بالنجس و المتنجس على نحو الانتفاع بالطاهر إذ الانتفاع بالطاهر انتفاع مطلق بمعنى أن النهي ورد عن الانتفاع مطلقاً لا عن مطلق الانتفاع ، و حينئذ يكون الانتفاع على وجه من الوجوه ليس مورداً للنهي .

و هذا بخلاف ما إذا قيل أن النهي ورد على مطلق الانتفاع فإنه حينئذ يكون الانتفاع على وجه من الوجوه مورداً للنهي أيضاً كما هو واضح .

و ذلك للفرق بين مطلق الانتفاع و الانتفاع المطلق ، و لتوضيح ذلك نقول : إن النهي إن ورد عن الانتفاع فتقييده بالانتفاع المطلق دون وجه من الوجوه يحتاج الى بيان لأن حمله على الانتفاع المطلق حمل الانتفاع على حصة خاصة و هي التي في قبال الانتفاع على وجه من الوجوه . و هذا بخلاف ما إذا قلنا ان النهي وقع على مطلق الانتفاع فإنه أعم من الانتفاع على وجه من الوجوه أو الانتفاع على جميع الوجوه ، و حينئذ كل ما صدق عليه انتفاع فهو مورد للنهي .

و كلام الشيخ «ره» ظاهر في الحمل على الانتفاع المطلق الذي هو نظير الانتفاع بالطاهر .

قوله «قده» : ﴿فلا شاهد عليه﴾ ١/٢٨٢ .

أقول : لعله يقال : إن الشاهد عليه ، و ذلك لما نعلمه قطعاً من عدم حرمة تنجيس الثياب و البدن بل يستفاد من الكثير من الشواهد جواز ذلك .

قوله «قده» : ﴿ فتأمل ﴾ ١/٢٨٥ .

أقول : لعل وجه التأمل هنا ما قد يستظهر من وحدة المناط فإن الدليل و إن كان مورده البيع إلا أنه قد يقال – و هو قوي – إننا نستظهر من حرمة البيع مبغوضية نقل و انتقال هذا الشيء للشارع و أن البيع إنما أخذ على نحو المثال ، و حينئذ – بناءً على تمامية هذا الاستظهار – لا يجوز هبتها .

قوله «قده» : ﴿ فإن الظاهر أنها لا تعد أموالاً عرفاً ﴾ ١/٢٨٥ .

أقول : تقدم أن المالية أمر اضافي ، و أن اعتبار المنفعة الشائعة لا أصل له ، فقوله (أنها لا تعد أموالاً عرفاً) غير ظاهر .

نعم على جهة الاطلاق لا تعد أموالاً عرفاً و ذلك لانصراف الاطلاق هنا الى المنفعة الشائعة ، و لكنها تعد أموالاً عرفاً بالاضافة الى المنفعة النادرة .

قال أهل اللغة : المال ما يتنافس فيه العقلاء ، ومن هنا استدل على اشتراط كون المنفعة شائعة ، إلا أنه قد تقدم أنه لا يشترط كونها شائعة بل يكفي المنفعة و إن كانت نادرة .

و كلام أهل اللغة ناظر الى ما يتنافس فيه العقلاء على فرض تعلق اغراضهم بتلك المنفعة ، و إلا فكثير من الاموال منافعها نادرة ، و لذا قال المحقق الايرواني – كما حكي عنه – بذلك ، و أنه لا يشترط المنفعة .

و الظاهر أنه – ارتكازاً – يريد أن يقول ما ذكرناه من كفاية المنفعة النادرة في تحصل المالية .

إن قلت : بناءً على ما ذكرتموه ينبغي أن يكون كل شيء مالاً ، و ذلك

لوجود الاغراض في كثير من الامور .

قلنا : نعم و لكن يشترط أن لا يعيب العقلاء تعلق الغرض بهذا الشيء لأنه مع اعابة العقلاء تعلق الغرض بالشيء تكون المعاملة سفهية كما هو واضح .

فقوله (لا تعد أموالاً عرفاً) فيه تأمل و نظر .

قوله «قده» : ﴿ الظاهر جواز المصالحة على هذا الحق بلا عوض ﴾١/٢٨٧ .

أقول : قد يقال انه لا إشكال فيه و ذلك لأن النهي إنما ورد عن دفع و أكل الثمن بإزائه ، فالمشتري كما لا يجوز له أن يدفع ثمناً بإزاء الميتة كذلك لا يجوز لصاحب الميتة أن يأكل الثمن المدفوع بإزاء الميتة لأنه أكل للمال بالباطل ، أما إذا كان بغير عوض فلا إشكال فيه .

قوله «قده : ﴿ بناءً على صحة هذا الصلح ﴾ ١/٢٨٧ .

أقول : لعله إشارة الى احتمال التشكيك في شمول أدلة الصلح لمثل هذا الصلح غير المبني على العوض ، و إن كان هذا الاحتمال مدفوعاً بإطلاق مثل قوله (ص):(و الصلح جائز بين المسلمين) [الوسائل : الباب ٣ من أبواب الصلح ، حديث ١] ، و أما قوله قبل ذلك (و الظاهر جواز المصالحة على هذا الحق) فإنه راجع الى استظهار قابليته للسقوط بالاسقاط ، و الله العالم .

قوله «قده» : ﴿ بمقتضى الاخبار ﴾ ١/٢٨٧ .

أقول : و ذلك لأن العوض في الصلح لا يدفع في قبال العين و إنما يدفع في قبال المصلحة و رفع اليد ، و الشاهد على ذلك أن ما يعطى في باب الصلح قد يكون أقل من العين ، و قد يكون أكثر من ثمن العين أضعافاً .

قوله «قده» :﴿ و الظاهر ﴾ ١/٢٩٠ .

أقول : وجه الاستظهار : أنه ناظر الى الانتقال الذي لا يدفع فيه عوض في قبال العين لأن دفع العوض في قبال العين محرم لأن هذه الاشياء يحرم المعاوضة عليها .

قوله «قده» :﴿ فليس انتقالاً ﴾ ١/٢٩٠ .

أقول : و لعل السر في ذلك هو أن الانتقال عبارة عن تحول الملكية أو الحق من ذمة الى ذمة أخرى ، و ما نحن فيه ليس من هذا الباب لأنه بعد اعراض الاول قد حازها الثاني ، و مما لا إشكال فيه أن صيرورتها في ذمة الثاني ليس بتحول من ذمة الاول بمعنى أن سلطنة الاول انقطعت قبل حدوث سلطنة الثاني ، و التحول يراعى فيه اتصال السلطنتين .

و تظهر الثمرة فيما لو ترك أحد حماره مثلاً و ذهب عنه ، ثم رجع ليأخذه و كان هناك رجل آخر رأى الحمار فجاء لأخذه ايضاً فسارا معاً في عرض واحد فإن العلماء اختلفوا في مثل ذلك : هل هما سواء أو لا ؟

قالوا : إذا قلنا بأن مجرد الاعراض يسقط الملكية و الاختصاص فهما سواء لأن الاول قد اعرض عن حاجته . و أما إذا قلنا – كما هو الصحيح عندهم – ان مجرد الاعراض لا يسقط الملكية و إنما يرفع المانع عن تملك الغير بحيث لو اعرض و جاء شخص آخر و حازه سقط حق الاول ، و هو أقصى ما تدل عليه السيرة المدعاة ، فإن القدر المتيقن من تلك السيرة جواز تملك المعرض عنه ، و أما خروجه عن ملك المعرض بمجرد الاعراض فلم يثبت من السيرة .

نعم قد يدعى استفادته من قوله في رواية عبدالله بن سنان (و إنما هي

مثل الشيء المباح) (١) فراجع .

قوله «قده» :﴿ لكن الانصاف أن الحكم مشكل ﴾ ٢٩٠/١ .

أقول : الوجه في الاشكال هو أنه قد يقال : إننا نستظهر من حرمة بيع هذه الاشياء كراهية الشارع لنقلها و انتقالها و إن كان النهي وارداً عن ثمن العين فلا يشمل في نفسه مثل الصلح على حق الاختصاص .

فإذا استظهرنا هذا المناط – و هو كون المناط في حرمة البيع هو كراهية الشارع للنقل و الانتقال – فإنه قد يقال بحرمة أخذ العوض سواء كان في قبال العين أو في قبال حق الاختصاص .

قوله «قده» :﴿ على أصالة الجواز ﴾ ٢٩١/١ .

أقول : لأن الدليل ورد في دفع الثمن في قبال العين أو ما يؤول الى العين ، و أما غير ذلك فالدليل لا يشمله فالاصل جوازه .

إلا أن هنا كلاماً و هو أن اجراء أصالة الجواز في العقود لا تنفع ، و ذلك لأن اصالة الجواز إن كانت بمعنى أصالة الجواز التكليفي فإنها لو جرت لا تنفع لأن الجواز التكليفي لا يعني صحة المعاملة ، و الكلام هنا في صحة المعاملة ، و أصالة الجواز إنما ترفع حرمة المعاملة و هو لا يعني صحتها كما هو واضح .

و إن كان المراد بأصالة الجواز أصالة الصحة فليس عندنا أصالة الصحة بهذا المعنى .

فالصحيح في هذه الموارد كما هو ديدن الشيخ «ره» هو التمسك

---

(١) الوسائل : كتاب اللقطة : الباب ١٣ من أبواب اللقطة .

بالعمومات ، و التمسك بأصالة الجواز هنا إنما وقع في كلام الشيخ جعفر كاشف الغطاء «قده» .

قوله «قده» : ﴿لم يحصل له حق﴾ ١/٢٩١ .

أقول : الدليل على اشتراط القصد في الحيازة أحد أمرين :

إما أن يقال انه يشترط القصد في الحيازة للسيرة، و ذلك لأن السيرة جرت على أن من حاز لغير الانتفاع لا يُعتد بحيازته بمعنى أن السيرة قامت على عدم ترتيب الآثار على الحيازة التي هي بغير داعي الانتفاع و لم يردع الشارع عن هذه السيرة فتكون حجة .

و إما أن يقال انه لا تصدق الحيازة عرفاً إلا إذا كان وضع اليد بقصد الانتفاع ، أما إذا كان بغير قصد الانتفاع فإنه لا يصدق عليه الحيازة عرفاً فلا يشمله الحديث (من حاز ...) .

قوله «قده» : ﴿فيشكل الامر فيما تعارف في بعض البلاد﴾١/٢٩١.

أقول : قد يقال انه لا إشكال فيما هو المتعارف ، و السر في ذلك أنه يعتبر في حق الاختصاص وضع اليد على المال بقصد الانتفاع ، و أخذ المال في قبالها من موارد و وجوه الانتفاع ، فلو وضع شخص يده على شيء بقصد أن يأخذ المال في قباله بعد ذلك فوضعه بداعي الانتفاع تحققت الحيازة ، و ذلك لأنه بحسب النظر العقلائي العرفي لا يعتد بوضع اليد بداعي اللهو أو اللعب ، و من الواضح أن وضع اليد بقصد أخذ المال في المستقبل وضع لليد بقصد الانتفاع .

إلا أن السيد الخوئي «قده» استشكل في اعتبار قصد الانتفاع في الحيازة بأمرين :

الاول : التحطيب و الاصطياد فإنه من المسلمات عدم اعتبار قصد الانتفاع فلو اصطاد أو احتطب لأجل البيع لا لأجل الانتفاع الشخصي جاز ذلك بلا إشكال و حصل له حق الاختصاص (١) .

و لكن لعل هذا الاشكال غير وارد، و السر في ذلك أن الكلام في الحيازة بما هي حيازة ، و الكلام في التحطيب و الاصطياد يختلف عما نحن فيه و ذلك لأن الاحتطاب و الاصطياد بنفسها أعمال محترمة توجب حقاً للمحتطب و الصائد بغض النظر عن الحيازة .

الثاني : روايات الاحياء (٢) المتعددة الصحيحة التي وردت بأن من أحيا أرضاً فهي له و غيرها ، و هذه الروايات مطلقة سواء كانت بقصد الانتفاع أو لم يكن بقصد الانتفاع ، و لعله يجاب عن هذا أيضاً بأن الإحياء غير الحيازة، و أنهما سببان مختلفان (٣) .

فتحقق الاحياء و ترتب الاثر عليه سواء كان بقصد الانتفاع أو لم يكن كذلك لا يوجب ذلك في باب الحيازة ، فإنه يمكن التمسك في باب الإحياء بإطلاق الروايات المعتبرة (من أحيا أرضاً فهي له)، و أما الحيازة فدليلها إما السيرة ، و القدر المتيقن منها فرض وجود القصد ، و إما النبوي (من سبق الى ما لم يسبق إليه أحد من المسلمين فهو له) (٤)، و هو مضافاً الى ضعفه سنداً لعله يدعى انصرافه الى فرض القصد، فلو وقع شيء في يده بدون اختياره لم يصدق عليه أنه سبق الى ذلك الشيء ، و هذا الكلام آتٍ في موارد إفادة

(١ ، ٣) مصباح الفقاهة ج ١ : ١٤٦ .

(٢) الوسائل : الباب ١ من كتاب إحياء الموات .

(٤) المستدرك : الباب ١ من أبواب الاحياء .

الحيازة للملك كما هو في حيازة المباحات العامة التي ليست ملكاً لأحد بل الناس فيها شُرّع كما لو ملأ قربته من بئر لا يملكه أحد ، و أما تملك البئر بكامله فهو معارض للرواية التي جعلت الناس سواء في النار و الكلأ و الماء (١)، و التفصيل في محله ، و كذلك هو آتٍ في الموارد التي لا تفيد فيها الحيازة الملك ، و ذلك في الموارد غير المبنية على التملك كالسبق الى موضع في السوق أو المسجد كما في الرواية عن أمير المؤمنين عليه السلام :(سوق المسلمين كمسجدهم ، فمن سبق الى مكان فهو أحق به الى الليل) (٢) .

(١) الوسائل : الباب ٥ ، المستدرك الباب ٤ من أبواب إحياء الموات .

(٢) الوسائل : الباب ١٧ من أبواب آداب التجارة .

قوله «قده» :﴿ اكل له بالباطل ﴾ ٢/١٤ .

أقول :هذا بناء على أن مفاد الآية (و لا تأكلوا أموالكم بنيكم بالباطل) عوض الباطل، أما إذا قلنا أن الآية اجنبية عن الاعواض كما يدعي السيد الخوئي «قده» (١) و أنها ناظرة الى باب الاسباب الصحيحة و الاسباب الفاسدة بقرينة الاستثناء في قوله تعالى (إلا أن تكون تجارة عن تراضٍ) فإنها شاهد على أن المراد بالباطل السبب الباطل أي لا تأكلوا أموالكم بينكم بالسبب و المعاملة الباطلة .

فحينئذ يكون الاستدلال بها على ما نحن فيه أول الكلام لأننا في مقام استنتاج كون هذه المعاملة باطلة أو لا .

قوله «قده» :﴿ و الى قوله صلى اللّه عليه و آله ﴾ ٢/١٤ .

أقول : تقدم أن هذا الحديث نبوي ليس له سند في مصادرنا ، مضافاً الى أنه في النسخة الصحيحة التي في مصادر اهل العامة (إن الله إذا حرم أكل شيء) .

فالحديث حينئذ مضافاً الى ضعفه السندي أجنبي عما نحن فيه .

قوله «قده» :﴿ فالاقوى جواز البيع بقصد تلك المنفعة المحللة ﴾٢/١٥.

أقول : إذا لم يثبت حرمة بيعه بعنوانه ، أما إذا ثبت حرمة بيعه بما هو

---

(١) مصباح الفقاهة ج ١ : ٣٥ .

فالمنفعة المحللة ليست نافعة في جواز البيع كما ذكرنا في الميتة.

قوله «قده» :﴿ أو النادرة التي مما للهيئة دخل فيه ﴾ ٢/١٧ .

أقول : بناء على مسلكهم من اعتبار كون المنفعة المحللة شائعة مقصودة في جواز البيع ، و عدم نفع المنفعة النادرة في جواز البيع .

قوله «قده» :﴿ مضافاً الى التأمل في بطلان البيع لمجرد الاعانة على الاثم ﴾٢/٢٤ .

أقول : لأنه إذا بنينا على حرمة الاعانة على الاثم فغايته ثبوت الحرمة التكليفية ، و الحرمة التكليفية لا تعني الفساد في باب المعاملات، و انما تقتضي الفساد في باب العبادات على بعض الوجوه .

و لكن ينبغي الالتفات الى شيء و هو أن بيع الشيء لمنفعته المحرمة يفيد بطلان البيع ، و ذلك لما تقدم من أن مالية الشيء بالاضافة الى المنافع ، و أن المالية يعتبر فيها أمران :

الاول : اعتداد العقلاء بالمنفعة ، و أنها جديرة بدفع العوض في قبالها .

الثاني : عدم الغاء الشرع لهذه المنفعة لأن اسقاط الشارع للمنفعة اسقاط لماليتها .

و بناءً على هذا الكلام يتأسس لنا أصل مهم و هو أن بيع العين لأجل منفعة محرمة بيع باطل ، و السر في ذلك ما قدمناه من أن المنفعة المحرمة و إن كانت منفعة عند العقلاء إلا أنها ملغية عند الشارع ، فبيع العين لأجل المنفعة المحرمة كبيعها بلا منفعة ، و هو بيع باطل .

و تقدم أن مالية الاشياء إنما هي بالاضافة الى المنافع ، فإذا بيع هذا الهيكل لأجل منفعته المحللة يكون البيع صحيحاً إلا أن يثبت عموم ينهى عن

بيعه بعنوانه ، و تقدم أنه لم يثبت .

و أما بيعه لمنفعته المحرمة فهو بيع باطل لأنه بيع سفهي في نظر الشارع و إن لم يكن سفهياً في نظر العقلاء .

و النتيجة أن بيع العين لأجل المنفعة المحرمة بيع باطل ، و إذا تم هذا الكلام فحينئذ نقول : انه لا يبعد أن يكون كلام العلامة «قده» ، من أخذه الوثوق بالدين قيداً ، راجعاً الى هذا المطلب ، و أنه يجب احراز كون البيع للمنفعة المحللة و واقعاً على المنفعة المحللة ، و لا يحرز ذلك إلا إذا كان المشتري ممن يوثق بدينه .

أما إذا كان المشتري ممن لا يوثق بدينه فحينئذ لا نحرز كون البيع للمنفعة المحللة ، و إذا لم نحرز ذلك لم نحرز صحة البيع .

قوله «قده» : ﴿ بكسره قبل أن يقبضه إياه ﴾ ٢/٢٤ .

أقول : قد يقال للشيخ : إن الكلام في كون كلام العلامة «قده» صحيحاً أم لا ، لا أنه يمكن الاستغناء عنه بشيء آخر .

و بعبارة اخرى : إذا قلتم بوجوب الكسر فكلام العلامة حينئذ يكون غير سليم ، و أما إذا قلتم بأنه يوجد طريقان للبيع :

الاول : أن يبيعه صحيحاً ممن يوثق بدينه .

الثاني : أن يكسره .

فحينئذ لا إشكال في كلام العلامة لأن فرضه هو الاول ، و القول الثاني حينئذ يكون خروجاً عن فرض العلامة كما هو واضح ، و صحته لا تنافي صحة الاول .

قوله «قده» : ﴿ منفعة لا تقصد منها ﴾ ٢/٢٥ .

أقول : ظاهر هذا الكلام أنه إذا انتفع بها منفعة مقصودة جاز البيع ، و حينئذ لا إطلاق في دليل حرمة بيعها ، و أن حرمة بيعها إنما هو لأجل المنفعة المحرمة ، غاية الامر أن المنفعة المحللة النادرة لا تسوغ البيع على مقتضى قواعدهم .

قوله «قده»: ﴿ الذي لا يعد مالاً عند الشارع ﴾ ٢/٢٥ .

أقول : ظاهر هذا الكلام أنه يجوز بيعها صحيحة بقصد الكسر ، و وجود المنفعة المحللة في رضاضها غير كافٍ لأن بذل المال في مقابلها و هي على هيئتها بذل للمال في المحرم .

و ظاهره أنه يحرم بيعها بعنوانه حتى لو بيعت لأجل المنفعة المحللة القائمة برضاضها ، و حينئذ قد يتنافى هذا الكلام مع صدر العبارة و هو قوله (منفعة لا تقصد منها) الظاهرة في جواز بيعها مع المنفعة المقصودة ، فتأمل .

قوله «قده» : ﴿ رضاضها الباقي بعد كسرها﴾ ٢/٢٥ .

أقول : قوله بعد كسرها قيد للباقي لا لباع .

قوله «قده» : ﴿ موثوقاً به ﴾ ٢/٢٦ .

أقول : ينبغي الالتفات الى أن الوثوق بالدين في هذه المطالب في كل مطلب بحسبه ، فقد يختلف الوثوق باختلاف نوع المنفعة المحرمة، فقد يكون شخص موثوقاً به من جهة لكنه لا يوثق به من جهة اخرى .

و خلاصة الكلام : انه لم يثبت إطلاق في حرمة بيعها شامل لحرمة بيعها للمنفعة المحللة ، و أن غاية ما تقتضيه الادلة القائمة في هذه المسألة هو حرمة بيعها لأجل المنفعة المحرمة .

نعم لو كانت المنفعة الظاهرة منها هي الجهة المحرمة لم يجز بيعها على

جهة الاطلاق لانصرافه الى الجهة المحرمة .

و لو كان له منفعتان ، محللة و محرمة، جاز بيعها لأجل المنفعة المحللة ممن يوثق بدينه .

و أما أنه لم يثبت إطلاق لأن ما يمكن أن يستدل به على هذه المسألة أحد أمور ثلاثة :

الاول : الاجماع ، و هو دليل لبي لا يمكن التمسك باطلاق معقده فيما نحن فيه ، فيقتصر فيه على القدر المتيقن و هو بيعها لأجل المنفعة المحرمة .

الثاني : الروايات الواردة في حرمة بيع الخشب لمن يعملها صنماً أو صليباً لا إطلاق فيها ، و ذلك لأن السؤال وقع في هذه الروايات عن أمر واقع خارجاً و ما هو متعارف في ذلك الزمان و هو صنع الصنم للعبادة .

فلا يمكن التمسك باطلاقها لاشتمال الصنم على خصوصية و هي كونه شعاراً للكفر .

الثالث : أن بيع العين للمنفعة المحرمة بيع باطل لأن المنفعة ملغية بنظر الشارع ، و اختصاص هذا الدليل بالجهة المحرمة واضح .

و بالتالي لم يثبت إطلاق شامل لبيع هذه الاشياء للمنفعة المحللة، نعم لا يكفي التباني و إنما يشترط الوثوق بالدين كما وقع في كلام العلامة «قده» .

آلات القمار

قوله «قده» :﴿وجهان﴾ ٢/٣٠ .

أقول : وجه الجواز لأنه بيع لأجل المنفعة المحللة ، و أما وجه عدم الجواز فلعله للاطلاق المتوهم ، و أنه ثبت بالنص حرمة بيع آلة القمار ما دامت آلة قمار أي بعنوانها مطلقاً، للمنفعة المحللة أو المحرمة، و سيأتي الكلام فيه .

قوله «قده» :﴿ زوال الهيئة ﴾ ٢/٣١ .

أقول : و يحتمل أن يكون المراد من زوال الصفة زوال صفة القمارية عرفاً ، و حينئذ يتأتى الخلاف في جواز بيعها أو عدمه .

و هذا الوجه في نفسه ليس بعيداً و إن كان له مبعدات كما سيأتي .

قوله «قده» :﴿ حرمت المعاوضة عليه ﴾ ٢/٣٢ .

أقول : فيه اشارة الى أن الحرمة ليست على البيع فقط و إنما على مطلق المعاوضة ، بمعنى أن الشارع الاقدس يبغض نقلها و انتقالها لجهة البيع و غيرها .

آلات اللهو

قوله «قده» : ﴿ و الكلام في بيع المادة كما تقدم ﴾ ٢/٣٥ .

أقول : من أنه إن كان البيع على الهيئة و المادة فالبيع باطل ، و لا يتبعض كما سيأتي إن شاء اللّه تعالى، و إن كان البيع لأجل الهيئة فكذلك باطل ، و إن كان لأجل المادة ، و أن الهيئة غير داخلة في القصد ، فإن كان هناك إطلاق على حرمة بيع هذه الاشياء بعنوانها مادامت متعنونة بعنوانها فحينئذ يحرم بيعها مطلقاً، حتى لو كان القصد منصباً على المادة ، ما دامت متعنونة بعنوانها .

و من هنا يأتي كلام المتأخرين الذي فرض فيه الكسر لتوهم وجود إطلاق على حرمة بيعها مطلقاً ما دامت متعنونة بعنوانها .

و إن لم يكن هناك إطلاق ، لأن الدليل هو الاجماع ، و الاجماع لا إطلاق فيه فحينئذ نقتصر على الموارد المتيقنة و هو بيع الهيئة أو بيع الهيئة و المادة . و أما بيع المادة بهذا القيد (ممن تثق به) لا إشكال فيه .

قوله «قده»: ﴿ و سيأتي معنى اللهو و حكمه ﴾ ٢/٣٥ .

أقول : الى هنا يتبين أن الدليل العام دال على حرمة بيع آلات اللهو، فإذا كانت الآلات معدة للهو فيحرم بيعها على جهة الاطلاق لأنه ينصرف الى المنفعة الظاهرة .

هذا لا إشكال فيه ، ولكن الكلام في بيع آلة اللهو لغير جهة اللهو كبيعها لأجل مادتها أو لأجل المنافع المحللة هل هو جائز أو لا ؟

و الحكم هنا متوقف على ثبوت إطلاق على حرمة بيع هذه الآلات مطلقاً أو عدم ثبوت إطلاق .

و سيأتي إن شاء اللّه تعالى أنه لم يثبت إطلاق في ذلك لأن الدليل على حرمة بيع تلك الاشياء للجهة المحرمة هو الاجماع و القاعدة العامة الدالة على حرمة بيع تلك الاشياء لأجل الحرام ، و الاجماع لا إطلاق فيه كما حرر في محله .

و لذلك سيأتي أنه – بحسب مقتضى القواعد – : لا بأس ببيع آلات اللهو للجهة المحللة أو لأجل مادتها لمن يوثق بدينه لإحراز وقوع البيع لأجل المنفعة المحللة .

أواني الذهب و الفضة

قوله «قده» :﴿إذا قلنا بتحريم اقتنائها﴾ ٢/٣٥ .

أقول :هذه العبارة ظاهرة في أنه لا دليل بنحو المطابقة على حرمة بيع أواني الذهب و الفضة بنحو الخصوص ، و إنما حرمة ببيعها تابع لما هو القاعدة من حرمة بيع الاشياء لأجل منافعها المحرمة .

أما لو فرض بيع أواني الذهب و الفضة لأجل المنفعة المحللة ، فلا إشكال فيه ، لأنه لا إطلاق شامل لحرمة بيعها لأجل المنفعة المحللة .

و لا تأتي هنا شبهة الكسر ، وذلك لأنه في مثل آلات القمار ادعي الاطلاق على حرمة بيعها مطلقاً ما دامت متعنونة بهذا العنوان سواء كان البيع لأجل المنفعة المحللة أو المحرمة .

و حينئذ إذا أُريد بيعها لأجل مادتها لابد من كسرها حتى تخرج عن موضوع الاطلاق الدال على حرمة بيع آلات القمار مطلقاً ما دامت كذلك .

و أما من ينكر الاطلاق ، خصوصاً في آلات اللهو ، لا يعتبر الكسر ، نعم يعتبر الوثوق بدين المشتري .

هذه الشبهة ، أي شبهة الاطلاق ، ليست واردة بالنسبة الاواني ، بمعنى أنه لم يدع أحد ثبوت إطلاق على حرمة بيع أواني الذهب و الفضة ما دامت أواني حتى يكون هذا الاطلاق شاملاً لبيعها لأجل المنفعة المحللة .

فالامر حينئذ على القاعدة ، إن بيعت لأجل المنفعة المحرمة فالبيع باطل ، و إن بيعت لأجل المنفعة المحللة أو للمادة فلا إشكال في جوازه لعدم ثبوت

إطلاق في ما نحن فيه، فالحرمة إنما تثبت فيما إذا بيعت لأجل المنفعة المحرمة .

حينئذ يأتي البحث على المقصود من المنفعة المحرمة فيما نحن فيه فنقول:

هناك ثلاث تصورات بالنسبة للمنفعة المحرمة فيما نحن فيه :

التصور الاول : أن نتصور حرمة اقتناء أواني الذهب و الفضة كما فرض ذلك في عبارة الشيخ ، و الاقتناء أعم من الاستعمال .

و لعله ظاهر بعض الروايات مثل ما ورد من أن آنية الذهب و الفضة متاع الذين لا يوقنون (١)، إن لم يدع اختصاصه بالاستعمال فلا يشمل مثل الاقتناء و لو بقرينة المنصرف من المتاع و أنه ما ينتفع به .

التصور الثاني: أنه يحرم استعمالها ، و هو ظاهر إطلاق ما دل على النهي عن آنية الذهب و الفضة ، و النهي عنها ظاهر في النهي عنها بما هي آنية .

و قد تقدم في كلمات الشيخ جعفر «قده» أن استعمال كل شيء عرفاً إنما هو بحسبه ، فإذا قلنا بحرمة استعمال أواني الذهب و الفضة فإن معنى ذلك حرمة استعمالها بما هي أواني ، أي جعلها ظرفاً للمأكول أو المشروب أو العطورات أو غير ذلك ، و حينئذ لا يشمل اقتنائها لأجل الزينة مثلاً ، لأنه ليس استعمالاً بما هي آنية .

التصور الثالث : أنه يحرم الاكل و الشرب فيها أي خصوص حصة خاصة من الاستعمال و هي الاكل و الشرب ، و هو القدر المتيقن من النواهي السابقة .

---

(١) الوسائل : كتاب الطهارة : الباب ٦٥ من أبواب النجاسات .

فحينئذ يحرم بيعها لأجل الاكل و الشرب لا مطلقاً .

و على هذه التصورات الثلاثة إنما يحرم بيعها لأجل منفعتها المحرمة ، و أما بيعها لأجل المنفعة المحللة فلا إشكال فيه لعدم الاطلاق .

الدراهم المغشوشة

قوله «قده»:﴿ بناء على جواز ذلك ﴾ ٣٧/٢ .

أقول : هذه العبارة ليست راجعة الى الدفع الى الظالم بمعنى أن احتمال الحرمة هنا ليس في خصوص الدفع الى الظالم لأن غش الظالم لا إشكال في جوازه، بمعنى أنه لا إشكال في دفع المغشوش لطالب شيء ظلماً.

و إنما هو راجع الى ما سيأتي إن شاء اللّه من أنه يحتمل عند البعض عدم جواز ابقاء هذه الدراهم و الاستفادة منها بأي وجه من وجوه الاستفادة و وجوب اتلافها .

قوله «قده»:﴿ و لو بكسرها من باب دفع مادة الفساد ﴾ ٣٧/٢ .

أقول : جواز دفع مادة الفساد قدر متيقن ، بل قد يجب ، و لذا تقدم أن ما يترتب على دفع مادة الفساد من الخسارة غير مضمون فيما لو توقف دفع مادة الفساد على اتلاف المادة التي لها مالية .

قوله «قده» :﴿كما يدل عليه ﴾ ٣٧/٢ .

أقول : أي على وجوب الاتلاف ، و حينئذ إذا وجب ذلك لا يجوز الاستفادة منه حتى في التزين .

قوله «قده» :﴿ قوله عليه السلام في رواية الجعفي ﴾ ٣٧/٢ .

أقول : في هذه الرواية و رواية موسى بن بكير الاتلاف و الكسر معلل بعدم بيعه ، و هذا يعني أنه إنما يجب كسره لحسم مادة الفساد .

و حينئذ لو كانت آلة الفساد ليست مستعملة في الفساد لم يجب

اتلافها ، و نظير ذلك الخمر فإنه يجوز للانسان سكبه إذا كان يستعمل لأجل الشرب حسماً لمادة الفساد .

ولكن لو جعل الخمر في بيته للتخليل فهل يجوز اتلافه أو لا يجوز ؟

قال الفقهاء هنا بثبوت حق الاختصاص لمن كانت يده عليه ، و معنى حق الاختصاص أنه لا يجوز التعدي عليه لا بإتلاف و لا بأخذ ، لأن هذا الخمر ليس مشمولاً لوجوب اتلاف مادة الفساد لأن إتلاف مادة الفساد إنما هو لحسم الفساد ، و هذا الخمر ليس مستعملا في جهة الفساد .

و فيما نحن كذلك بمعنى أن اتلاف الدرهم أو كسره إنما هو حسم لمادة الفساد كما علل الإمام (ع) نفسه ذلك حيث قال (حتى لايباع) .

أما لو كان الدرهم لا يستعمل في جهة الفساد فحينئذ إتلافه ليس مشمولاً للزوم حسم مادة الفساد .

إذا تم ذلك فالاحتمال الوارد عند البعض من حرمة الاستفادة من الدراهم في مثل دفعها للظالم غير وارد ، لأن اتلافها الوارد في الرواية ليس حكماً تعبدياً مطلقاً و إنما هو معلل في النص بحسم مادة الفساد و هو بيعه غشّاً .

و بالتالي لا يشمل مثل ما نحن فيه من بيعها لأجل التزين أو لأجل دفعها للظالم .

و الحاصل أن الروايات غير شاملة لبيعها للمنافع المحللة .

قوله «قده» : ﴿مع خيار العيب﴾ ٢/٤٠ .

أقول : لأن البيع ينصرف الى المادة الصحيحة لا المادة المغشوشة .

و لا يخفى أن هذا الفرض و الفرض الآتي في المثال الثاني يفترض

الشيخ «قده» فيهما أن الملحوظ في المعاملة هي المادة ، و أما الهيئة التي هي السكة فليست دخيلة في المعاملة ، فالمبيع إنما هو مادة الدرهم بما هو فضة ، و الفضة إما أن تكون صافية ، و إما أن تكون مغشوشة ، و البيع ينصرف الى المادة الصحيحة ، فإذا تبين أنها مغشوشة ثبت خيار العيب .

قوله «قده» : ﴿ مجرد تفاوت السكة ﴾ ٢/٤٠ .

أقول : و ذلك لأن تفاوت السكة ليس عيباً فلا يوجب ذلك حينئذ خيار العيب بل يثبت خيار التدليس .

و لكن لا يخفى أن المتخلف في المبيع إن كان هو الصورة النوعية العرفية – كما لو باع حماراً بعنوان أنه فرس – فالبيع باطل لإختلاف الحقيقة العرفية إذ أن العرف يرى مغايرة حقيقة ما وقع عليه البيع مع ما قصد به البيع .

و أما لو لم تكن الحقيقة متغايرة ، فإما أن يكون المبيع معيباً فيثبت خيار العيب، أو لا يكون معيباً و لكن تخلفت الصفة المشترطة صراحة أو ضمناً ، فيثبت خيار الشرط .

قوله «قده» : ﴿ فتأمل ﴾ ٢/٤٠ .

أقول : لعله إشارة الى أنه في هذا الفرض لا معنى لخيار التدليس ، و ذلك لأنه قد افترض في هذا الفرض غض النظر عن الهيئة ، و أن المنظور هو المادة، و إذا كان كذلك فإن تخلف السكة لا يوجب خياراً .

قد يقال : إن السكة ملحوظة أيضاً في البيع ، و حينئذ مع اختلاف السكة يكون من باب إختلاف الهيئة النوعية التي يدفع في قبالها جزء من الثمن ، و عليه يكون البيع باطلاً .

و بعبارة أخرى : إن المبيع يتألف من جزئين ، المادة و الصورة النوعية، و اختلاف الصورة النوعية العرفية و إن لم يتحقق بالنسبة الى المادة إلا أنه متحقق بالنسبة الى الهيئة .

و عليه قد يقال إن الصحيح أنه لا فرق بين الفرضين – أي التعنون بعنوان السكة و عدم التعنون به – ما دام الاتفاق الضمني واقعاً على السكة المعينة ، فتخلف السكة يصيّر البيع باطلاً .

نعم لو ظهر إتحاد السكة و العين ، غاية الامر تبين أن العين مغشوشة ، لم يوجب ذلك بطلان المعاملة ، و لكن يثبت خيار العيب .

و خلاصة الكلام : إن السكة إما أن تكون ملحوظة في مقام البيع أو لا ، فإن كانت ملحوظة فالصحيح بطلان البيع كما افترض الشيخ ذلك . و إن كانت غير ملحوظة فلا معنى لخيار التدليس لأن المتخلف هنا هو السكة و المفروض أن البيع وقع على المادة .

قوله «قده» :﴿ و هذا خلاف ما تقدم من الآلات ﴾ ٢/٤٠ .

أقول : قد تبين مما تقدم أنه لا فرق بين المقامين، فكما أنه في الآلات إن كان الملحوظ فيها هو خصوص المادة فالبيع صحيح ، و إن كان الملحوظ هو مجموع المادة و الهيئة فالبيع باطل ، كذلك فيما نحن فيه .

نعم مناط البطلان في الآلات غير مناطه هنا ، فإن مناط البطلان في الآلات إلغاء الشارع لمالية الهيئة ، و أما هنا فإن المناط هو وقوع العقد على غير ما قصد ، و اختلاف الصورة النوعية .

قوله «قده» :﴿ و هذا الكلام مطرد في كل قيد فاسد ﴾ ٢/٤٢ .

أقول : هذه العبارة لا تخلو من مناقشة لأن تخلف القيود لا يستدعي

بطلان المعاملة دائماً ، ذلك لأن تخلف القيد إن استدعى اختلاف الصورة النوعية فالمعاملة باطلة ، أما إذا لم يستدع اختلاف الصورة النوعية فالمعاملة ليست باطلة ، و لكن يثبت خيار للمشتري حينئذ بحسب الموارد المختلفة .

فكلامه «قده» من قوله (و هذا بخلاف ...) الى هنا لا نراه على القاعدة .

بيع العنب على أن يعمل خمراً

قوله «قده» :﴿ مضافاً الى كونها إعانة على الاثم ﴾ ٢/٤٥ .

أقول : تقدم وجه المناقشة في هذا الكلام من أن القول بحرمة الاعانة لا يعني البطلان ، إلا أن يقال إن تسليم المبيع بغض النظر عن إنشاء العقد فيه إعانة على الاثم ، فيحرم التسليم فيكون منافياً لمقتضى العقد .

قوله «قده»:﴿ و إيكال للمال بالباطل ﴾ ٢/٤٥ .

أقول : تقدم أن الاستدلال بالآية الكريمة على هذه المقامات مبني على أن الآية ناظرة الى الاعواض ، أما إذا قلنا أنها ليست ناظرة الى الاعواض و إنما هي ناظرة الى مقام الاسباب أي لا تأكلوا الاموال بالاسباب و العقود الفاسدة بقرينة قوله تعالى (إلا أن تكون تجارة عن تراض) ، و أن الاستثناء هنا متصل لا منفصل ، فيكون معنى الآية حينئذ : لا تأكلوا أموالكم بسبب من الاسباب الفاسدة فإنه باطل إلا أن تكون تجارة عن تراض منكم .

و حاصل الاستثناء : لا تأكلوا أموالكم بالاسباب الباطلة ، و حينئذ يكون انطباق تحريم الآية أكل المال إذا كان بسبب باطل أول الكلام فيما نحن فيه أي أن كون المعاملة هنا باطلة أول الكلام .

نعم لو كانت المعاملة واقعة على ما يحرم بيعه شرعاً -كأن يكون ميتة أو يكون الشارع قد ألغى ماليته شرعاً، فتكون المعاملة باطلة حينئذ لأنه يعتبر في صحة المعاملة مالية العوضين - أمكن اثبات كونه من أكل المال بالباطل .

بهذا التقريب يمكن تقرير بطلان بيع المحرمات ، إلا أنه ليس كلاماً

مطرداً لأنه إنما يكون فيما إذا كانت المنفعة الغالبة محرمة أو وقعت المعاوضة على خصوص المنفعة المحرمة . أما لو وقعت المعاوضة على المنفعة المحللة فإنها تكون صحيحة .

و فيما نحن فيه إن قلنا إن العوض مدفوع في قبال المنفعة المحرمة فالبيع باطل لأن هذه المنفعة المحرمة لا مالية لها شرعاً . و أما إذا قلنا بأن العوض مدفوع في قبال العين لكن بشرط صرفه في المنفعة المحرمة فلا يكون البيع حينئذ باطلاً لأن العوض دفع في قبال ما له مالية شرعاً و هو العنب ، غاية الامر ثبوت الحرمة التكليفية بالاشتراط و هو لا يعني البطلان .

و هل يثبت له –أي للمشتري– خيار الشرط أو لا ؟

الظاهر أنه ليس له خيار الشرط لأنه يثبت فيما لو كان المشتري هو المشترط ، و ما نحن فيه المشترط هو البائع ، فكيف يثبت الخيار للمشتري ، إلا أن يرجع الى اشتراط البائع على نفسه للمشتري .

نعم بناءً على الفرض الثاني و هو وقوع العوض في قبال العين يمكن أن نتصور بطلان المعاملة أيضاً بتقريب : أن مالية الاشياء إنما هي باعتبار منافعها ، فالعنب مثلاً له مالية باعتبار المنافع المقصودة منه و ليس له مالية باعتبار المنافع المحرمة، كمنفعة التخمير فبيعه لخصوص التخمير بيع ما لا مالية له فيكون البيع باطلاً .

قوله «قده»: ﴿ خبر جابر ﴾ ٢/٤٥ .

أقول : جابر هذا الواقع في سند رواية الكافي و في موضع من التهذيب مجهول .

نعم في موضع آخر من التهذيب يوجد (صابر) عوضاً عن جابر ، و

صابر الذي يروي عن الصادق عليه السلام هو صابر بن حسان ، و هو لا بأس به .

و بناءً على كونه جابراً -كما هو شأنهم في ترجيح رواية الكافي على رواية التهذيب عند التعارض ، خصوصاً مع وجود (جابر) في موضع آخر من التهذيب - تكون الرواية ضعيفة به لأنه مجهول في هذه الطبقة .

قوله «قده»: ﴿أو يدل عليه بالفحوى﴾ ٢/٤٦ .

أقول : لأنه يحرم عليه أن يؤجر بيته لمن يعلم أنه يستغله في عمل الخمر، فإذا كان مجرد العلم مانعاً للإيجار فمن باب الاولى إذا كان قد باعه لغرض صرفه للخمر لأنه يشتمل على العلم و زيادة .

قوله «قده»: ﴿من يعلم أنه يصرف المعقود عليه في الحرام﴾ ٢/٤٦ .

أقول : أما بيع الشيء لأجل الحرام فهو باطل كما تقدم ، و أما بيعه لا لأجل الحرام بمعنى أن البائع يبيعه لأجل المنفعة المحللة غاية الامر أن المشتري يصرفه في المنفعة المحرمة ، فسيأتي إن شاء اللّه أن فيه كلاماً و أنه لا دليل على بطلان البيع في مثله ، لأن البائع لا يبيعه لأجل الحرام .

نعم هو داخل في الاعانة على الاثم كما لا يخفى ، و لكننا كما سيأتي لانلتزم بحرمة الاعانة على الاثم مطلقاً و إنما في بعض الموارد المنصوصة كما جاء في رواية زيد عن آباءه عليهم السلام قال:(لعن رسول اللّه صلى اللّه عليه و آله : الخمر و عاصرها و معتصرها و بائعها و مشتريها و ساقيها و آكل ثمنها و شاربها و حاملها و المحمول إليه)، و منها أيضاً الاعانة على الظلم و على مظاهر الشرك كما تقدم في صحيح ابن أذينة التفريق بين البرابط و بين الصنم حيث جاء فيها (ما تقول في بيع الخشب ممن يعمل برابط، قال : لا بأس

، ثم قال : ما تقول في بيع الخشب ممن يعمله صليباً أو صنماً ، قال : لا) .

و من هنا لا نلتزم بحرمة الاعانة على الاثم مطلقاً و إنما في بعض الموارد ، و رواية جابر لا يبعد أنها ناظرة الى هذا المطلب و هو النهي عن الاعانة على شرب الخمر .

قوله «قده»:﴿ بناءً على أن خبر جابر ...﴾ ٢/٤٨ .

أقول : وجه هذا الكلام : أنه يوجد عندنا رتبتان: الاولى: إيجار البيت أو الدابة لأجل أن يباع فيه الخمر ، و الاخرى : إيجارهما لمن يعلم أنه خمراً.

كما عندنا روايتان : رواية مسوغة لذلك ، و رواية مانعة ، والقدر المتيقن من الرواية المانعة هو الرتبة الاولى أي بيعه لأجل أن يباع فيه الخمر ، نعم هي ظاهرة في الرتبة الثانية ، و القدر المتيقن من الرواية المسوغة بالعكس ، فيسقط ظاهر كل واحد منهما بنص الآخر .

و قد تقدم مثل هذا الكلام في رواية سماعة في العذرة ، و قلنا هناك ان هذا الجمع ليس صحيحاً لأن الصحيح هو الجمع الدلالي أي أن تكون احدى الروايتين نصاً من جهة الدلالة في شيء و الاخرى ليست كذلك في ذلك الشيء ، فيجمع بينهما بحيث يعدهما العرف من جهة الدلالة غير متنافيتين كما تقدم في ضابط الجمع العرفي ، وأما الجمع بلحاظ القدر المتيقن من الخارج فلا ربط له بباب الدلالة .

و من الواضح أن رواية جابر مكافئة لرواية ابن أذينة بحسب الدلالة ، فإما أن تكونا ظاهرتين في ايجار البيت أو الدابة لأجل بيعه خمراً ، أو يكونا ظاهرتين في ايجارهما لمن يعلم أنه يبيعه خمراً ، أو تكونا ظاهرتين في كلا الرتبتين .

و على أي حال تكون الروايتان متعارضتين فلابد من البحث عن وجه آخر لفك هذا التعارض .

و للخروج عن هذا التعارض نذكر نقطتين :

النقطة الاولى : و هي أن رواية جابر رواية ضعيفة فلا تعارض المصححة إلا بناءً على كون الرواي هو صابر كما تقدم فتكون حينئذ حسنة، و حيث يدور الامر فلا يحرز صحتها .

النقطة الثانية : تقدم أن الاعانة على الاثم بالنسبة الى الخمر محرمة، فحينئذ إن لم نقل ببطلان إجارة البيت أو السفينة لمن يعلم أنه يبيع فيها الخمر فلا أقل نقول بحرمتها تكليفاً ، إما لأن نفس الاجارة إعانة على الاثم لدخولها في سلسلة المقدمات أو لأن اقباض البيت إعانة على الاثم .

هذا مع أن قول الإمام (ع):(لا بأس) ظاهر في نفي البطلان أولاً ، و في نفي الحرمة التكليفية ثانياً ، مع أن الاعانة على شرب الخمر محرمة كما تقدم .

و عليه احتملنا بل قوينا – بقرينة قول الإمام (ع) :(لا بأس) – وجهاً في هذه الرواية بحيث ينتفي تعارضها مع رواية جابر ، و حاصل هذا الوجه : أنه لا يتعين أن يكون المقصود الاساس من استئجار السفينة هو حمل الخمر أو الخنزير ، و إنما يمكن أن يكون الغرض من الاستئجار هو حمل الركاب ، غاية الامر أن من ضمن حمولة الركاب الخمر و الخنزير .

و هذا بخلاف ما تقدم من رواية جابر فإن ظاهرها كون إجارة البيت المقصود منها جعله دكاناً ليباع فيه الخمر، و أن بيع الخمر من المنافع المقصودة من هذه الاجارة .

فبناءً على هذا الوجه يكون الفرض في رواية ابن أذينة مما لم يلتزم فيه أحد ببطلان الاجارة ، و ذلك لأن حمل الخمر ليس مقصوداً بالاجارة فلم يقع طرفاً في المعاوضة .

و أما ما التزمه بعض الاعاظم من لابدية حمل رواية جابر على الكراهة فغير سليم لأنه إنما يمكن الجمع بين الروايتين الناهية و المجوزة بالحمل على الكراهة في غير مورد الحرمة الوضعية . أما لو كانت الرواية ظاهرة في الحرمة الوضعية فلا يمكن حملها على الكراهة لأن الحرمة الوضعية ليست من جنس الكراهة ، لأن البطلان غير المبغوضية ، بخلاف الحرمة التكليفية فإنها من سنخ الكراهة .

و قوله عليه السلام في رواية جابر (حرام اجرته) ظاهر في الحرمة الوضعية و بطلان الاجارة كما لا يخفى ، مع أنه من إمكان الجمع الموضوعي لا تصل النوبة للجمع الحكمي .

قول «قده»: ﴿بخلاف جعل العنب خمراً﴾ ٢/٥١ .

أقول : الظاهر أنه لا محل لهذه العبارة هنا ، و ذلك لأن الكلام في مكاتبة ابن أذينة و رواية عمرو بن حريث ، و هما واردتان في الصنم و الصليب و ليستا واردتين في العنب و الخمر، و سيأتي أن جعل مسألة العنب و مسألة الخشب من باب واحد ليس صحيحاً .

هذا مضافاً الى أنه لا غرابة في تصور بيع المسلم العنب لمن يعمله خمراً أو ليعمل خمراً كما لا يخفى على من لاحظ أحوال الفساق و أهل اللذات المحرمة ممن يتسمون باسم الاسلام ، نعم يبعد افتراض بيع المسلم الخشب ليعمل صنماً و إن لم يستبعد بيعه الخشب لمن يعمله صنماً ، فتأمل .

فلو قال (بخلاف جعل الخشب صليباً) لكان أولى .

قوله «قده»: ﴿صح الاستدلال بفحواها على ما نحن فيه ﴾ ٥٢/٢ .

أقول : بمعنى أنه إذا كان يحرم بيع الخشب لمن يعلم أنه يعمله صنماً أو صليباً و لو بدون تواطء فحينئذ اجارة البيت لأجل أن يباع فيه الخمر حرام بلا إشكال لأن هذا من باب التواطء و فيه علم و زيادة .

إلا أن هذه الاولوية غير مسلمة ، و ذلك لأن مورد رواية ابن أذينة و عمرو بن حريث : الصنم و الصليب مما هو من مظاهر الشرك ، بينما مورد الروايات السابقة كرواية جابر هو الخمر ، و نحتمل الفرق شرعاً بين الخمر و بين الصليب و الصنم .

قوله«قده»: ﴿ظاهر هذه الاخبار معارض بمثله ، أو بأصرح منه كما سيجيء﴾ ٥٣/٢ .

أقول : سيأتي إن شاء اللّه تعالى أنه لم يرد في الروايات جواز بيع الخشب لمن يعلم أنه يصنعه صليباً ، و ما وقع في بعض الحواشي من تفسير المعارضة هنا بالمعارضة في باب(الصليب و الصنم) فليس صحيحاً لأنه رواية الصليب و الصنم ليست معارضة كما لا يخفى .

و الظاهر أن مقصود الشيخ «قده» بالمعارضة هنا : معارضة الروايات الآتية في باب العنب الدالة على جواز بيع العنب لمن يعلم أنه يعمله خمراً .

و وجه المعارضة عنده ما اشرنا إليه سابقاً من جعله الصنم و الصليب و العنب من باب واحد .

و قد تقدم منا أن جعلهما من باب واحد ليس فنياً و ذلك لإحتمال الفرق بينهما شرعاً من حيث كون الصليب و الصنم من مظاهر الشرك .

فحينئذ لا معارضة بينهما فتؤخذ رواية ابن أذينة على ظاهرها من حرمة بيع الخشب لمن يعلم أنه يصنعه صنماً أو صليباً ، و تحمل روايات العنب على ظاهرها من جواز بيع العنب لمن يعلم أنه يعمله خمراً .

فالصحيح حينئذ أن هذه المعارضة ليست محرزة لأننا لا نحرز كونهما من باب واحد لإحتمال الفرق بينهما .

قوله «قده»: ﴿لما عرفت من رجوعه في الحقيقة الى أكل المال في مقابل المنفعة المحرمة ﴾ ٢/٥٤ .

أقول : ناقش في ذلك السيد الخوئي «قده» بأن أكل المال هنا ليس في قبال المنفعة المحرمة لأن المال دفع في قبال العين ، و أن العوض لا يتقسط على الشروط بمعنى أن المال ليس مدفوعاً في قبال الشرط ، و مما لا إشكال فيه أن العين أمر محلل .

إلا أنه قد قلنا سابقاً أنه لا معنى لتصور دفع العوض في قبال العين مستقلاً عن المنفعة و ذلك لأن الاغراض العقلائية ليست قائمة بالاعيان بما هي اعيان بغض النظر عن المنافع و إنما هي قائمة بلحاظ منافعها ، و حينئذ يكون دفع العوض في قبال العين إنما هو بلحاظ المنفعة المترتبة عليها .

و عليه أمكن القول : إن دفع العوض في قبال العين بشرط المنفعة المحرمة يؤول الى دفعه في قبال شيء لا مالية له .

قوله «قده»: ﴿و قد تقدم الحكم بفساد المعاوضة على آلات المحرم﴾ ٢/٥٥ .

أقول : ناقش السيد الخوئي «قده» في قياس ما نحن فيه على آلات المحرم ، و ذلك لأن الكلام هنا من قبيل الشرط ، و الثمن لا يتجزأ على

الشروط ، بخلاف الكلام في الآلات المحرمة فإن المال كما يعطى في قبال المادة كذلك يعطى في قبال الهيئة .

و على فرض تقسط الثمن على الشروط فالشرط إن كان على البائع فإنه يمكن أن نتصور دفع جزء من الثمن في قباله ، و إن كان على المشتري – كما في ما نحن فيه – فلا معنى لأن يعطي المشتري زيادة في قبال شرطٍ شرط عليه .

و حينئذ لا يكون المال مدفوعاً في قبال الشرط حتى يقال أنه أكل للمال بالباطل .

هذا حاصل ما أفاده السيد الخوئي «قده» ، إلا أنه يمكن الالتزام بفساد المعاملة بناءً على ما قررناه سابقاً من أن لحاظ المادة في الاعيان إنما هو بالاضافة الى المنافع المقصودة منها ، فإذا وقع الالتزام بين المتبايعين على صرف العين في منفعة ملغية عند الشارع ، كان ذلك البيع بمنزلة بيع ما لا مالية له ، و حينئذ تكون المعاملة باطلة سواء قلنا بتقسط الثمن على الشرط أو عدم تقسطه .

قوله (قد):﴿مع أن الجزء أقبل للتفكيك﴾ ٢/٥٥ .

أقول : هذا الكلام فيه خلل لأنه تقدم أن الجزء الذي يكون قابلاً للتفكيك إنما هو الجزء الخارجي ، و أما الجزء التحليلي نظير الهيئة و المادة فهو غير قابل للتفكيك .

و يقرّب ذلك بالنظر الى باب التسليم بمعنى أنه إن أمكن تسليم أحد الاجزاء دون الآخر فهو جزء قابل للتفكيك و إلا فلا ، و عليه فالمركب من المادة و الهيئة غير قابل للتفكيك ، لعدم إمكان تسليم أحدهما مستقلاً عن الآخر .

المعاوضة على الجارية المغنية

قوله «قده»: ﴿و يدل عليه أن بذل شيء من الثمن بملاحظة الصفة المحرمة أكل للمال بالباطل﴾ ٥٧/٢ .

أقول : هذا الكلام مبني على أن الآية ناظرة الى الاعواض كما تقدم ، إلا أن السيد الخوئي «قده» يقول(١): حتى لو سلمنا بأن الآية الكريمة ناظرة الى الاعواض ، لا نسلم مصداقية ما نحن فيه للآية ، و السبب في ذلك: أن المحرم شرعاً هو الغناء الخارجي ، و أما تسلط المشتري على غناء الجارية فليس محرماً ، بل أن التسلط على الحرام قد يكون من الفضائل كما ورد في بعض الروايات أن وجه أفضلية المؤمن على الملائكة أن الملك غير متسلط على الحرام بحسب طبعه ، فإذا امتنع إنما يمتنع لوجه الله .

و خلاصة الكلام : ان الثمن ليس مدفوعاً في قبال الغناء الخارجي و إنما هو مدفوع في قبال التسلط على الغناء الذي هو أمر غير داخل في المحرمات فلا يشمله عنوان الباطل ، و كذلك الآية ، و حينئذ لا يكون من قبيل أكل المال بالباطل .

إلا أننا نسأل السيد الخوئي « قده» فنقول : إن التسلط على غناء الجارية هل هو مال شرعاً أو ليس كذلك ؟

إن قلت : إنه مال شرعاً ، قلنا : هذا خلاف الدليل ، لأن التسلط على

---

(١) مصباح الفقاهة ج ١ : ١٦٧ .

الغناء و إن كان منفعة مقصودة عرفاً إلا أنه ليس منفعة عند الشارع .

و إن قلت : إنه ليس مالاً شرعاً ، قلنا : دفع العوض في قباله حينئذ دفع للعوض في قبال شيء لا مالية له شرعاً، فيرجع ذلك الى سفهية المعاملة في نظر الشرع، و سيأتي أن البناء قائم على بطلان المعاملة السفهية .

نعم لو كان دفع العوض لا لأجل التسلط على منفعة الغناء ، بل على المنافع الاخرى و اتفق كون الجارية مغنية فلا إشكال في صحة البيع حينئذ، فإن الظاهر من قوله (ع):(ثمن المغنية سحت) هو الثمن المدفوع لأجل تلك المنفعة المحرمة و هي الغناء .

إلا أن الانصاف : ان هذا الكلام ليس وارداً على السيد «قده» لأن السيد يقول :بأنه لا دليل على بطلان المعاملة السفهية ، فيكون كلامنا حينئذ مبنائي ، بمعنى أن كلامنا على مبنى السيد «قده» غير وارد .

نعم بناءً على بطلان المعاملة السفهية -كما هو الصحيح ، لأن الادلة الشرعية في باب المعاملات ليست تأسيسية و إنما هي إمضائية ، و الامضاء لا يكون أوسع من الشيء الممضى كما هو واضح ، و المعاملة السفهية لا يقرها العقلاء فلا يشملها دليل الامضاء - فمقتضى القاعدة بطلان العقد بالنسبة للجارية المغنية .

هذا بالنسبة الى القواعد المقررة ، و أما بالنسبة للنصوص الخاصة فقد دلت على أن ثمن المغنية سحت، فبناءً على ما قربناه من البطلان فالنصوص على القاعدة ، و أما بناءً على كلام السيد الخوئي «قده» فالنصوص على خلاف القاعدة كما هو واضح .

قوله «قده» :﴿ و التفكيك ﴾ ٢/٥٨ .

أقول : التفكيك في العقد إنما يصح في مورد التعدد عرفاً ، أي في مورد يكون المبيع بحسب العرف أمراً متعدداً ، و حينئذ يمكن تبعض الصفقة فتبطل بلحاظ مبيع ، و لكن لا تبطل بلحاظ مبيع آخر، كما لو باع ما يملك و ما لا يملك .

و أما الاشياء التي هي واحدة عرفاً فهي غير قابلة للتفكيك ، فإذا بطل دفع جزء من الثمن في قبال قيد أو شرط أو صفة أو ما شابه ذلك بطل العقد لعدم قبوله للتفكيك .

قوله «قده» : ﴿ لأن القيد أمر معنوي ﴾ ٢/٥٨ .

أقول : المراد بكونه أمراً معنوياً أي ليس شيئاً خارجياً قابلاً للتفكيك في باب القبض و الاقباض ، كما تقدم من أنه هو المنبه على كون الامر متعدداً أو لا ، فما أمكن تسليمه مستقلاً عن الآخر فهو متعدد و إلا فلا .

قوله «قده» : ﴿ و قد ورد النص بأن ثمن الجارية المغنية سحت ﴾ ٢/٥٩.

أقول : فحينئذ لا إشكال في الحكم من جهة النصوص ، و أنه يحرم بيع الجارية المغنية ، إلا أنه ينبغي التنبيه هنا على نقطتين :

النقطة الاولى : إن ظاهر هذه الروايات أن المراد بالجارية المغنية : الجارية التي عُرفت بذلك و عُدت لذلك ، لا الجارية التي تحسن الغناء أو تقدر عليه لكنها ليست معروفة بتداول الغناء ، و ذلك لأن ذلك هو مقتضى الصدق العرفي للعنوان .

النقطة الثانية : الظاهر أنه إنما يحرم بيع أو شراء الجارية المغنية لأجل الغناء ، و ذلك لأن المنصرف عرفاً من قوله (ع):(ثمن الجارية المغنية سحت)

الثمن المدفوع في قبال الغناء و في قبال هذه الصفة .

و أما لو اشترى هذه الجارية لا لأجل الغناء و إنما لأجل الخدمة أو ما شابه ذلك فإن هذه الروايات منصرفة عن هذا الفرض ، خصوصاً رواية الوشا .

و قد يؤيد ذلك بما ورد من جواز شراء الجارية التي لها صوت إذا كان الشراء لغير جهة الحرام ، كما في مرسلة الصدوق عن الإمام زين العابدين عليه السلام أنه سأله رجل عن شراء جارية لها صوت فقال :(لا بأس عليك لو اشتريتها فذكرتك الجنة ..) .

قوله «قده» :﴿ فلا إشكال في الجواز ﴾ ٦١/٢ .

أقول : و لكن الكلام فيما لو كانت تلك المنفعة نادرة بالنسبة الى المنفعة المحرمة ، و أن المنفعة النادرة ليست مقصودة عرفاً .

و وجه الإشكال ما تقدم من أن المشهور في اعتبار المالية أن يكون الشيء ذا منفعة شائعة معتد بها عرفاً .

قوله «قده» :﴿ ففي الحاقها بالعين في عدم جواز بذل المال ..﴾ ٦١/١ .

أقول : هذا يتوقف على النظر في أن العوض المدفوع في قبال الجارية هل هو مدفوع في قبال عين الجارية أو هو مدفوع في قبال منافعها ؟

بناءً على ما هو المتعارف في كلماتهم من كون الثمن مدفوعاً في قبال العين فإن هذا الاشكال ، و هو كون المنفعة النادرة لا مالية لها ، لا يأتي هنا لأن الجارية بما هي جارية لا إشكال في جواز دفع العوض في قبالها ، إلا أن يكون قد قصد بشرائها منفعة محرمة ، و هذا لا يوجد في فرضنا .

و أما إذا قلنا بأن الثمن ليس مدفوعاً في قبال العين و إنما هو في قبال

المنفعة ، باعتبار أن الثمن إنما يدفع في قبال ما يتعلق به الغرض ، و أن العين بغض النظر عن المنافع لا يتعلق بها الغرض ، و أن الفرق بين الاجارة و البيع هو أن الثمن في البيع يدفع في قبال تمام المنافع ، و في الاجارة يدفع في قبال بعض المنافع لا تمامهما ، إذا قلنا بذلك فحينئذ يأتي الاشكال المعروف عندهم و هو كون العوض مدفوعاً في قبال المنفعة النادرة التى لا مالية لها .

إلا أننا قلنا سابقاً بأن ندرة المنفعة غير ضائر في المالية ، و أن تعلق الغرض العقلائي غير السفهي بها كافٍ في صحة ماليتها ، فلا إشكال .

بل مقتضى هذا الكلام أنه لا إشكال في صحة الشراء سواء قلنا ان العوض مدفوع في قبال العين أو مدفوع في قبال المنفعة .

قوله «قده»: ﴿و لا ضير في زيادة ثمنه بملاحظة المنفعة النادرة﴾ ٢/٦١ .

أقول : هذا الكلام فيه نظر بناءً على ما هو المشهور عندهم ، لأنه إذا كان الثمن مدفوعاً في قبال العين فلا معنى لزيادة الثمن بملاحظة المنفعة النادرة ، ذلك لأنه إذا كانت الزيادة مدفوعة في قبال المنفعة النادرة فإشكال عدم المالية آتٍ في بعض الثمن إن لم نقل في كل الثمن ، و قد تقدم أنه إذا تعلق الاشكال بجزء الثمن أورث ذلك بطلان المعاملة لأن هذه المعاملة غير قابلة للتفكيك كما هو واضح .

فالصحيح حينئذ في حل هذا الإشكال هو ما ذكرناه من أن الثمن و إن كان مدفوعاً في قبال المنفعة النادرة إلا أن ذلك غير ضائر بالمعاملة لأنه يكفي في مالية الشيء تعلق الغرض غير السفهي بذلك الشيء سواء كان هذا الغرض غرضاً شائعاً أو غرضاً نادراً .

بيع العنب على من يعمله خمراً بقصد أن يعمله

قوله «قده» :﴿ أما لو لم يقصد ذلك ﴾ ٦٢/٢ .

أقول : هنا ثلاثة فروض تفرض في مورد عدم القصد :

الاول : أن يبيع العنب أو الخشب لرجل يعمل من هذه الاشياء خمراً أو صنماً ، لكنه لا يعلم أنه سوف يصنع ذلك بهذا الخشب بعينه .

و بعبارة أخرى : إن البائع يعلم أن حرفة المشتري عمل الخمر أو الاصنام لكنه لا يعلم أنه سوف يستعمل هذا العنب أو الخشب في حرفته .

الثاني : أن يعلم بأن هذا الخشب بعينه سوف يتحول الى صليب أو صنم ، و العنب الى خمر ، لكنه لا يعلم بأن المشتري من قصده أن يشتري العنب أو الخشب لأجل أن يعمله خمراً أو صليباً .

ففي هذا الفرض يعلم البائع بصرف خشبه أو عنبه في الحرام قطعاً و لكن لا يحرز كون المشتري قاصداً لذلك .

الثالث : و هو القدر المتيقن -في الروايات كما سيأتي - من المسألة : أن يعلم بتحول خشبه أو عنبه الى الحرام ، و يعلم بأن المشتري قاصد لذلك من الشراء .

قوله «قده» :﴿ أو مسكراً ﴾ ٦٢/٢ .

أقول : و في بعض الروايات (أو سكراً) ، و هذا القيد يدفع ما احتمله بعضهم من أن هذه الروايات إنما هي واردة في بيع العنب ممن يعمله عصيراً لا خمراً .

توضيح ذلك : أنه لا إشكال بين المسلمين في حرمة الخمر ، و أن العصير العنبي أو التمري ليس من الخمر قطعاً بل ليس من المسكرات ، و لذا قالوا : إن الحرمة بالنسبة إليهما إنما هي حرمة تعبدية ، و أن الحكمة في الحرمة هو كون العصير الذي غلى و لم يذهب ثلثاه ، قابلاً للتحول الى الخمر بصورة سريعة لا أنه يصير خمراً بمجرد الغليان .

و لذا احتمل بعض الفقهاء أن تكون الروايات ناظرة الى بيع العنب ممن يعمله عصيراً ، و إطلاق الخمر عليه حينئذ يكون من باب التجوز .

و لعله لعدم اسكاره أفتى الكثير من المخالفين بحلية العصير في تلك الصورة ، و حينئذ نحتمل أن حلية البيع ممن يعمله خمراً إنما هي من جهة استحلالهم -بحسب مذهبهم- للعصير الذي غلى و لم يذهب ثلثاه . و عليه لا يكون البيع إعانة على الاثم لأن الاثم فرع الالتفات ، و أما الجاهل خصوصاً إذا كان الجهل ناشئاً من شبهة مذهبية فلا يعد في حقه إثماً فعلياً .

إلا هذا الاحتمال مدفوع بمثل قيد (مسكراً) و غيره ، لأن الفرض لا ينحصر بالعصير بل يشمل تحويله الى المسكر أيضاً .

قوله «قده» :﴿ في غاية البعد ﴾ ٦٥/٢ .

أقول : لأن الروايات الناهية واردة في باب الصليب و الصنم ، وحملها على صورة الاشتراط أو التواطء بعيد جداً ، خصوصاً و أن ظاهر السائل : السؤال عن تكليف المسلم .

فلو أخذنا بهذا الاحتمال يكون التقدير هكذا : سألته عن رجل مسلم له خشب يبعه على شخص و يشترط عليه أن يعمله صليباً أو صنماً .

و هذا بعيد جداً لأن فرض كونه مسلماً ينافي ذلك ، نعم قد يكون

المسلم غير مبالٍ بالدين و لكن أن يشترط ذلك فبعيد جداً ، و على فرض حصول ذلك فإنه فرض نادر لا ينصرف إليه السؤال .

قوله «قده»: ﴿فالاولى حمل الاخبار المانعة على الكراهة ﴾٢/٦٦ .

أقول : هذا مبني على أن روايات العنب و روايات الخشب من باب واحد ، و إلا فلا معارض لها حينئذ ، و تكون دالة على الحرمة .

قوله «قده»: ﴿ بيعه ممن يصنعه خلاً أحب اليّ ﴾ ٢/٦٧ .

أقول : فيستدل بقوله(أحب اليّ) على كراهة بيعه للتخمير .

و يدفعه : أنه لا دلالة في هذا اللفظ على كراهة ذلك ، لأن غايته كون بيعه للتخليل أحب و أقرب الى نفس الامام (ع) ، و هذا لا يدل على كراهة بيعه للتخمير كما هو واضح .

هذا مضافاً الى ما يستظهر من بعض الروايات من تكرر فعل ذلك من الائمة عليهم السلام ، وهو دافع للكراهة ، لأنه لا يتصور تكرار فعل المكروه من المعصوم (ع) .

نعم قد يتصور وقوع المكروه منه في بعض الحالات لأغراض أخرى ، كبيان الحكم بالجواز و رفع توهم الحرمة أو لمزاحمته لمصلحة أهم و ما أشبه ذلك ، لا لأجل ضعف نفسه . و أما أن يتكرر المكروه منه (ع) فهذا منافٍ لشأنه كما لا يخفى إلا أن يفرض وجود المرجح للفعل و هو المزاحمة في تمام فروض البيع ، و الظاهر أنه بعيد عن ظاهر الروايات .

قوله «قده»: ﴿ و لا أرى به بأس ﴾ ٢/٦٧ .

أقول: حيث إن إطلاق نفي البأس و إن كان يقتضي نفي الكراهة كما أن إطلاق نفي البأس يقتضي نفي الحرمة ، إلا أنه قد يقترن نفي البأس بما

يقتضي كون نفي البأس بمعنى نفي الحرمة فقط كما جاء في بعض الروايات (مكروه فلا بأس به)، و كذلك في ما نحن فيه فإن قوله (ع) :(بيعه ممن يصنعه خلاً أحب اليّ) دال على مرجوحية بيعه ممن يعمله خمراً ، إلا أن يقال ان راجحية بيعه ممن يصنعه خلاً لا تقتضي مرجوحية بيعه ممن يصنعه خمراً .

قوله«قده» :﴿ و غيرها ﴾ ٦٧/٢ .

أقول : لم نعثر على رواية أخرى غير رواية الحلبي يستظهر منها الكراهة .

قوله «قده» :﴿ لو لم يكن قولاً بالفصل ﴾ ٦٨/٢ .

أقول : قوله هذا فيه إشارة الى إشكال ، حاصله : إن التفصيل بين مسألة بيع العنب و مسألة بيع الصليب و الصنم خلاف الاجماع القائم على عدم الفصل بين المسألتين ، و أن حكم المسألتين واحد .

و لكن هذا الاجماع لم يثبت كونه إجماعاً يمكن أن يكون دليلاً على قول المعصوم (ع) بحيث يفيدنا القطع و اليقين بقوله (ع) .

قوله «قده» :﴿ بعموم النهي على التعاون على الاثم و العدوان ﴾٦٩/٢.

أقول : قد تقدم : أن هناك فرقاً بين الاعانة و التعاون ، لأن التعاون هو المشاركة في نفس الاثم ، و أما الاعانة فهي المساعدة على مقدمات الاثم .

و الآية الكريمة إنما نهت عن التعاون فلا تشمل ما نحن فيه .

و سيأتي في كلام الشيخ ما يظهر منه ذلك ، و إن لم يذكر ذلك صريحاً ، و حاصل كلامه : إن حرمة الاعانة على الاثم مبنية على حرمة شرط الحرام ، فإن كان شرط الحرام حراماً كانت الاعانة على الشرط حراماً

، و إن لم يكن حراماً لم تكن الاعانة حراماً .

و من الواضح أن هذا الكلام مبني على أن الحرمة مختصة بالتعاون ، لأنه إذا فرض أن شرط الحرام حرام فإيجاد الشرط إيجاد للحرام فيكون تعاوناً .

و محصل كلام الشيخ «قده» هو التفصيل بين التعاون و الاعانة، و أن المحرم هو التعاون لا الإعانة ، و إن لم يصرح بذلك .

قوله «قده» :﴿ بناءً على أن الاعانة هو ... ﴾ ٦٩/٢ .

أقول : الوجوه المتصورة في معنى الاعانة على الاثم ثلاثة :

الاول : أنها تهيئة مقدمات الحرام بقصد وقوع الحرام من المعان و إن لم يقع الحرام خارجاً .

الثاني : أنها تهيئة المقدمات بشرط وقوع الحرام خارجاً سواء كان قاصداً أو لم يكن قاصداً للاعانة .

نعم لو تحققت الاعانة مع جهل المعين لم يأثم المعين لكن ذلك ليس من جهة عدم تحقق الاعانة و إنما من جهة جهله .

الثالث : أنه يشترط في تحقق الاعانة مجموع أمرين : القصد مع اشتراط وقوع الحرام خارجاً ، فلو تخلف أحدهما لم يكن ذلك إعانة .

قوله «قده» :﴿ بقصد حصوله منه ﴾ ٦٩/٢ .

أقول : و يردّ اعتبار القصد الاستعمالات الكثيرة للاعانة في غير موارد القصد ، وحمل كل هذه الاستعمالات على التجوز خلاف الظاهر .

و من تلك الروايات روايات الطين (من أكل الطين فمات قد أعان على نفسه) ، و روايات التبسم في وجوه أصحاب البدع ، و نحوهما .

فالظاهر أنه لا يعتبر في مفهوم الاعانة القصد ، و حينئذ تتحقق الاعانة و إن لم يكن المعين قاصداً .

قوله «قده» :﴿ فيمنع معاملة أكثر الناس ﴾ ٢/٧٠ .

أقول : لأن أكثر المعاملات الواقعة في الخارج مما يتقوى بها على المعصية حتى بيع الطعام و الشراب كما هو واضح .

قوله «قده» :﴿بل من جهة قصدها ﴾ ٧٢/٢ .

أقول : لأنه متجري . و هنا ينبغي الالتفات الى أمرين :

الاول : أنه تارة نقول بحرمة مقدمات الحرام بقصد تحقق الحرام ، فحينئذ الاثم لا من جهة التجري و إنما هو من جهة الحرام لأن مقدمات الحرام حرام .

الثاني : أن نقول أنه لا دليل على حرمة مقدمات الحرام ، و حينئذ يكون استحقاق الاثم من جهة التجري .

و قد تقدم الاشارة الى أن أقصى ما يمكن أن يقال في باب حرمة المقدمة :هو حرمة المقدمات التي لا يبقى بعدها إختيار للمكلف في ترك الحرام ، فهي محرمة بالتقريب المتقدم .

قوله «قده» :﴿ فلا يعلم صدقها ﴾ ٧٨/٢ .

أقول : عرفاً لإنتفاء القصد المحرم ، و لعدم إحراز أنه مقدمة قريبة .

قوله «قده» :﴿ و لذا ورد في الروايات الصحيحة جوازه ﴾ ٧٩/٢ .

أقول : ظاهر عبارته أن الروايات الواردة في بيع العنب ، و بيع الصليب و الصنم دالة على الجواز ، مع أن الروايات الدالة على الجواز إنما هي روايات العنب فقط ، و أما روايات الصليب و الصنم فهي دالة على الحرمة .

فعبارته موهمة في الرجوع الى كلا الامرين ، و الامر ليس كذلك كما هو واضح .

قوله «قده» : ﴿ لكن أقول ... ﴾ ٨٢/٢ .

أقول : كلامه هنا تقرير و تأكيد لما تقدم منه من اعتبار القصد في صدق الاعانة مهما كانت المقدمات قريبة .

قوله «قده» : ﴿ من دون قصد الفاعل ﴾ ٨٢/٢ ..

أقول : حاصل كلامه هنا : اعتبار القصد في تحقق الاعانة ، مع أنه قد تقدم منه ذكر بعض الامثلة الدالة على تحقق الاعانة بدون قصد ، و حملها كلها على المجاز خلاف الظاهر ، بل أن بعض تلك الروايات يبعد حملها على المجاز لأنها من باب الحكم على شخصٍ ، و الحكم الشرعي يبعد حمله على المجاز، و حينئذ ما هو المانع من دخول تجارة التاجر في الاعانة و كذلك دخول مسير الحاج ، بعد الالتزام بعدم اعتبار القصد ؟

إلا أن يقال إن هذه المقدمات مقدمات بعيدة للحرام ، و نحن إنما نعتبر في الاعانة المقدمات القريبة .

و لكن هذا أول الكلام ، و لعله يقال أنه لا فرق بين المقدمات البعيدة و القريبة في صدق الاعانة عرفاً مع أنه لا يحتمل الالتزام بحرمة الحج مثلاً إذا ترتب عليه أخذ الظالم الضريبة ظلماً .

و هذا مطلب دقيق يحتاج الى تأمل إلا أننا نكتفي هنا بالاشارة إلى أمر قد ينفع في حل المطلب إنشاء اللّه تعالى ، و محصل الكلام : أنه قد يقال : إن الظاهر أن مثل مسير الحاج و تجارة التاجر التي يترتب عليها ظلم الظالم ليست من مقدمات ظلم الظالم أصلاً حتى يقال أنها مقدمات بعيدة أو قريبة ،

و ذلك لأن مقدمة الشيء هو ما يتوقف عليه الشيء ، و ما نحن فيه ليس كذلك لأن ظلم الظالم لا يتوقف على مسير الحاج أو تجارة التاجر ، فلا يكون من قبيل الاسباب و المقدمات .

نعم لازم ذلك ظلم الظالم فهو نظير ما لو علم التاجر بأنه يلزم من سلوكه الطريق المعين قطعُ الطريق عليه و سلبُ بعض أمواله فإنه لا يتوهم حرمة سلوك ذلك الطريق عليه ، بل لا يتوهم مرجوحيته أصلاً حتى في نظر العقلاء فيما لو ترتب عليه مصلحة للتاجر كأن يكون زيادة ربحه في سلوك هذا الطريق ألفاً ، و ما يؤخذ منه مائة فيبقى له تسعمائة ، و أما لو سلك غير هذا الطريق الذي ليس فيه قاطع طريق فلا يحصل على ربح أزيد من خمسمائة مثلاً .

فترتب هذا اللازم المحرم لا يقتضي حرمة الملزوم فيما نحن فيه ، و ذلك لأن الحرام إنما هو فعل الغير و لا يستند الى فاعل الملزوم أصلاً ، فهو نظير ما لو علم الشخص بأنه لو جدّ في تجارته و صار تاجراً ناجحاً فإنه يستلزم من ذلك ارتكاب بعض حاسديه الفعل الحرام من الغيبة أو غير ذلك لما يصيبهم من كثرة الحسد مثلاً ، فهل يتوهم حرمة أن يجد هذا التاجر في تجارته ؟ ، و كذا لو علم طالب بذلك و أنه لو اتعب نفسه في طلب العلم و توصل الى مقام ما من العلم فإنه سيدعو بعض حاسديه الى ارتكاب الحرام في حقه لما يصيبهم من شدة الحسد له ، فهل يحرم عليه طلب العلم حينئذ ؟ هذه نقطة دقيقة ينبغي التأمل في جوانبها .

نعم حرمة اللازم تقتضي حرمة الملزوم فيما يكون فعل فاعل اللازم مستنداً الى فعل فاعل الملزوم بحيث يكون أثراً من آثاره الايجادية ، و ينسب

العرف فعل اللازم الى فاعل الملزوم حتى لو صدر اللازم من فاعل آخر ، كما لو كان فاعل اللازم مسلوب الاختيار في فرض تحقق الملزوم كما تقدم نظائره في فروض التسبيب فتأمل .

قوله «قده» : ﴿و كذلك لا إشكال ...﴾ ٨٢/٢ .

أقول : كلامه هذا من الموارد التي حصل فيها الخلط بين الاعانة و المعاونة ، و ما ذكره هنا داخل في المعاونة لا الاعانة كما لا يخفى ، كما أن قوله (و إنما الاشكال) بيان لحكم الاعانة فتأمل .

قوله «قده» : ﴿ نظير إعطاء السيف ...﴾ ٨٣/٢ .

أقول : هذا تعريض بالمحقق الاردبيلي في تفريقه بين بيع العنب و بين إعطاء السيف .

قوله «قده» : ﴿ أن الاعانة على شرط الحرام ... ﴾ ٨٤/٢ .

أقول : الصحيح في العبارة أن يقال :(أن المعاونة على شرط الحرام)، لا ما قاله كما لا يخفى .

قوله «قده» : ﴿ فظهر الفرق ... ﴾ ٨٤/٢ .

أقول : قال بعضهم : لم يظهر لنا فرق بين بيع العنب و بين تجارة التاجر و مسير الحاج ، إلا أن الشيخ «قده» يقول هنا : إن بيع العنب للتملك شرط للحرام ، و أما تجارة التاجر و مسير الحاج فهي موضوع الحرام .

قوله «قده» : ﴿ لا وجه له ﴾ ٨٤/٢ .

أقول : و ذلك لأن كلاهما إعانة على التسلط و التملك الذي هو شرط الحرام .

قوله «قده» : ﴿ فإذا بنينا ...﴾ ٨٥/٢ .

أقول : هذه العبارة شاهد على ما قلناه من الارتكاز الموجود عند الشيخ «قده» من حرمة المعاونة لا الاعانة .

قوله «قده» :﴿ دخل ما نحن فيه في الاعانة ﴾ ٢/٨٦ .

أقول : و الصحيح في العبارة أن يقال :(دخل ما نحن فيه في المعاونة)، كما هو واضح .

قوله «قده» :﴿حرم البيع منه ...﴾ ٢/٨٦ .

أقول : بناءً على حرمة مقدمة الحرام .

قوله «قده» :﴿ و أما العلم بأنه يحصل ...﴾ ٢/٨٧ .

أقول : لا يوجب التحريم لأن المرتكز عند الشيخ «قده» حرمة المعاونة لا الاعانة .

قوله «قده» :﴿فإن التجري يحصل بالفعل المتلبس بالقصد ﴾ ٢/٨٨ .

أقول : أي القصد الى الحرام ، فإن التجري ليس هو مجرد الاتيان بشرط الحرام ، بل الاتيان بشرط الحرام بالقصد إليه، فليس التجري هو مجرد الشراء ، بل الشراء بقصد التوصل الى الحرام ، و البيع إعانة على مجرد الشراء و ليس إعانة على الشراء بقصد الحرام .

قوله «قده» :﴿و توهم أن الفعل مقدمة له فيحرم الاعانة﴾ ٢/٨٨ .

أقول : أي توهم أن الشراء مقدمة للتجري، باعتبار أن التجري مركب من الامرين الشراء و القصد ، فيحرم الاعانة عليه لأنه قد تقدم أن الاعانة كما تتحقق بالاتيان بما يتوقف عليه الحرام بقصد توصل الغير الى نفس الحرام ، كذلك تتحقق الاعانة بالاتيان بما تتوقف عليه مقدمة الحرام بقصد توصل الغير الى مقدمة الحرام .

قوله «قده» : ﴿ مدفوع بأنه لم يوجد قصد الى التجري حتى يحرم﴾ ٨٩/٢ .

أقول : أي لم يوجد قصد من البائع للتجري حتى يحرم ، و هذا مبني على ما استقربه «قده» من اعتبار قصد توصل الغير الى مقصده أو الى مقدمة من مقدماته .

قوله «قده» : ﴿ و إلا لزم التسلسل ﴾ ٨٩/٢ .

أقول : الظاهر أن مراده من التسلسل هنا : لزوم حرمة بيع العنب مثلاً لو علم بوصوله الى من يستعمله في الحرام ولو بوسائط عديدة ، إلا أن يقال : إن الاعانة على الحرام تصدق و لو بالاعانة على أحد جزئي المركب الحرام، و ما نحن فيه من هذا القبيل ، فإذا قلنا ان الشراء بقصد التخمير محرم ، فالمشاركة في هذا الشراء الذي هو بقصد التخمير محرمة سواءً كانت المشاركة في كلا الجزئين، أو كانت المشاركة في خصوص أحد الجزئين دون الجزء الآخر .

فقصد التخمير متقوم بالمشتري ، و الشراء متقوم بالمشتري و البائع ، و تقوم أحد جزئي الحرام بالبائع كافٍ في حرمة الفعل، لأنه كما أن الاعانة لا تختص بالاتيان بتمام العلة و تمام السبب بل يكفي في صدقها الاتيان و لو بجزء السبب ، كذلك المعاونة لا تختص بفرض المعاونة في تمام الاجزاء و إنما يكفي في صدقها المشاركة و لو في بعض أجزاء الحرام .

فالحرام هنا هو التجري ، و التجري له جزءان ؛ الشراء منضماً الى قصد التخمير، و كما تصدق المشاركة في حال المعاونة على الجزئين كذلك تصدق في حال المعاونة على أحد الجزئين، فالبائع حينئذ يكون مشاركاً في

الحرام لمعاونته على جزء احرام و هو الشراء .

و أما التسلسل فيمكن دفعه بأن الاعانة إنما تصدق على فعل البائع لمن يستعمله في الحرام لأنه معين له على الشراء ، و أما انتقاله لليد الثانية فليس من فعل البائع الاول بل هو من فعل البائع الثاني و هكذا ، فلا يلزم التسلسل .

قوله «قده» :﴿لزم المنع عن معاملة أكثر الناس﴾ ٢/٩٣ .

أقول : هذا اللزوم لا محيص عنه فيما لو التزمنا بحرمة الاعانة ، و أما إذا فرقنا – كما هو حاصل كلام الشيخ «قده» و إن لم يصرح به – بين الاعانة و المعاونة فلا يلزم حرمة معاملة أكثر الناس كما لا يخفى .

قوله «قده» :﴿محل تأمل﴾ ٢/٩٣ .

أقول :لأنه ليس من باب تحصيل الشرط حتى يكون من باب الاعانة ، نعم هو من باب عدم دفع الاثم و هو غير قضية الاعانة .

قوله «قده» :﴿إلا أن يريد الفحوى﴾ ٢/٩٤ .

أقول :هذه الاولوية لم نفهم لها وجهاً ، لأننا يمكن أن نتصور حرمة التسبيب مع عدم وجوب الدفع ، و أن التسبيب محرم لأنه فعل يلزم منه وقوع الحرام فهو ارتكاب للحرام بالتسبيب ، و إطلاقات الادلة الناهية عن إيجاد الحرام تقتضي حرمة الايجاد بنحويه المباشري و التسبيبي ، و أما وجوب دفع الحرام المتقوم بفعل الغير فهذا يحتاج الى دليل .

نعم العكس صحيح فلو دل الدليل على وجوب الدفع لكان من باب الاولى دالاً على حرمة التسبيب ، و ذلك لأنه لو دل دليل على وجوب الدفع لكان ظاهراً في مبغوضية تحقق الحرام خارجاً عند الشرع أولاً ، و أن المطلوب من المكلفين أن يكونوا آلة لدفع الفساد ثانياً .

و من الواضح أن تسبيب المكلف لإيجاد الحرام ناقض لهذا الغرض فلا إشكال في مبغوضيته و حرمته حينئذ .

فلعله يقال ان الاولوية المدعاة مقلوبة .

قوله «قده» :﴿ بخلاف الثاني ﴾ ٢/٩٥ .

أقول : لعل الشيخ «قده» ناظر – في التفريق – الى ما ذكروه في باب مقدمة الحرام ، من أنه إن كانت مقدمة الحرام تستلزم سلب الاختيار بعد الاتيان بها فهي محرمة بلا إشكال لأن الاقدام على هذه المقدمة إقدام على ذي المقدمة عرفاً .

بخلاف المقدمة المشتركة فإن الاعانة عليها لا يعد إعانة على ذيها المحرم لأنها قابلة للصرف في الحرام و قابلة للصرف في الحلال .

فلعل منشأ تفصيل الشيخ «قده» هو ما تقدم ، فعد الاول الذي انحصرت فائدته عرفاً في الحرام من باب المقدمة المنحصرة في جهة الحرام و التي يقع بسببها الانسان في الحرام بعد الاتيان بها قهراً ، و أما الثاني فهو من باب المقدمة المشتركة .

قوله «قده» :﴿ منحصر فائدته عرفاً عنده في الانتفاع به حال النجاسة ﴾ ٢/٩٦ .

أقول : لأن الاستفادة من هذا العصير المتنجس ، بالغليان و عدم ذهاب الثلثين ، يتصور على ثلاثة أنحاء :

الاول : أن يشربه و هو متنجس ، و هذا حرام .

الثاني : أن يخمره ، و لا إشكال في أنه صرف له في الحرام .

الثالث : أن يغليه حتى يذهب ثلثاه ، و هذا الاحتمال غير وارد بالنسبة

للمستحل .

و هنا الشيخ «قده» يريد إرجاع الاعانة لا الى الشرط و هو التملك بل الى المشروط و هو المحرم ببيان : ان هذه المقدمة منحصرة في المشروط و في الحرام ، و الاعانة على المقدمة المنحصرة في الحرام إعانة على الحرام لأن الدخول في المقدمة المنحصرة في الحرام دخول في الحرام كما ذكروا في علم الاصول .

قوله «قده» : ﴿ بخلاف تملك العنب ﴾ ٢/٩٦ .

أقول : الى هنا ينتهي التفصيل الثاني الذي ذكره الشيخ «قده» .

و لكن هذا التفصيل مورد إشكال أيضاً و ذلك لعدم دخالة هذا الانحصار العرفي في صدق الاعانة على المشروط ، لأن ما هو محقق للاعانة على المشروط هو الدخول في المقدمة التي يترتب عليها الحرام قهراً و بدون اختيار الفاعل بحيث يعد دخوله في المقدمة التي يترتب عليه الحرام قهراً دخولاً و شروعاً في نفس الحرام .

و أما ما نحن فيه من الانحصار العرفي فلا ربط له بذلك المعنى و لا ربط له بتلك المقدمة ، لبقاء الاختيار بيد الانسان حتى لو انحصر عرفاً ، فتملك الانسان العصا للضرب مثلاً لا يعني الوقوع القهري في الضرب كما هو واضح .

و إذا خرج ما نحن فيه عن باب المقدمة المحرمة فلا دليل حينئذ على كون هذه المقدمة إعانة على ذي المقدمة كما هو في كلام الشيخ «قده» .

و خلاصة القول فيما تقدم : إن المتأمل في المطالب السابقة يظهر له تردد الشيخ «قده» في حرمة الاعانة على الاثم ، و عدم وجود دليل قاطع

على حرمة الاعانة على الاثم .

و ما قطع الشيخ «قده» بحرمته داخل في المعاونة حيث قال :(إذا كان الشرط حراماً فالاعانة عليه محرمة)، و الاعانة على الشرط المحرم ليست من باب الاعانة التي هي مورد الكلام و إنما هي من باب المعاونة و المشاركة في إيجاد الشرط . فإذا فرض حرمة تملك المشتري للعنب فالبيع حينئذ من البائع ليس إعانة على التملك بل هو معاونة على التملك لأن التملك يتحقق بأمرين : احدهما من البائع و هو الايجاب، و الآخر من المشتري و هو القبول ، و الاثر المترتب عليهما هو التملك .

هذا مضافاً الى وجود النقوض الكثيرة التي يمكن الاستشهاد بها على عدم حرمة الاعانة على الاثم ، نعم هناك موارد خاصة خرجت من ذلك بالدليل الخاص كالاعانة على القتل و الظلم و نحوهما .

قوله «قده» :﴿ يمكن الاستدلال ... ﴾ ٩٦/٢ .

أقول : الاستدلال بالوجه المذكور يبتني على أمرين :

الاول : اثبات وجوب دفع المنكر ، و هل أن دليل رفع المنكر يكفي في اثبات دفع المنكر أم لا ؟

الثاني : تنقيح الدفع ، و أنه هل يصدق دفع المنكر في كل هذه الموارد أو لا يصدق ذلك إلا في بعض الموارد ؟

فلو أراد شخص أن يشتري عنباً ليعمله خمراً فإمتناع البائع عن البيع –فيما إذا وجد غيره يبيع العنب – هل هو من قبيل دفع المنكر أو أن دفع المنكر إنما يصدق في مورد الانحصار بحيث لا يوجد غيره يبيع العنب ، و بحيث لو امتنع عن البيع لم يستطع المشتري ارتكاب المعصية ؟

سيأتي إن شاء اللّه تعالى ان دفع المنكر غايته الصدق في الصورة الثانية ، لأن الصورة الاولى لا يصدق عليها الدفع لأنه بامتناعه لا يندفع المنكر ، نعم هو جزء من الدفع ، و لكن الدفع في الصورة الاولى متقوم باندفاع الكل كما لا يخفى .

قوله «قده» :﴿ و إن دلّ بظاهره على حرمة بيع العنب ﴾٢/١٠٠ .

أقول : قد يقال : انه لا منافاة بين روايات العنب المجوزة و بين هذه الرواية (لولا أن بني اميـــة) ، و ذلك لأن هذه الرواية ظاهرة في فرض الانحصار ، و أما روايات العنب فقد تحمل على وجه غير الانحصار إلا أن يدفع بما سيأتي .

قوله «قده» :﴿ الاستدلال المذكور ... ﴾ ٢/١٠٠ .

أقول : أي وجوب الدفع الذي لا دليل عليه لأن الاولوية غير مسلمة ، و أن وجوب النهي عن المنكر لا يدل على وجوب الدفع لا بالملازمة و لا بالاولوية .

نعم التزموا بوجوب الدفع في بعض الموارد -كما تقدم- كالقتل و الظلم و نحوهما على كلام في كونه من باب دفع المنكر أو دفع الضرر .

قوله «قده» :﴿ سقط وجوبه ﴾ ٢/١٠٤ .

أقول : أي وجوب ترك البيع ، و هنا قد يقال : أنه بناءً على ذلك يجوز الدخول في جماعة بني امية و امورهم ، و ذلك لأن الفرض عدم الانحصار ، و الرواية بمقتضى ظاهر التعليل ظاهرة في فرض الانحصار .

فمقتضى هذا الكلام : إذا علمت ان غيري يقوم بوظائفهم و جماعتهم و ما أشبه ذلك فإنه يجوز ليّ الدخول في هذه الاعمال ، مع أن هذا خلاف

المستفاد من الروايات الاخرى، بل قد يقال انه خلاف مورد هذه الرواية و إن كانت ظاهرة في الانحصار و ذلك لأن الإمام عليه السلام بحسب ظاهر الرواية في مقام لوم أصحابه و بعض شيعته على الدخول في بعض أعمالهم .

و من الواضح أن دخول هؤلاء الشيعة الملومين في أعمال بني امية ليس في فرض الانحصار لأنه لو لم يدخل هؤلاء الشيعة لدخل غيرهم ، بل أن ظاهر مورد الرواية و سياق الكلام هو أن الامام عليه السلام في مقام ذم كل من دخل في أعمالهم مطلقاً في فرض الانحصار و غيره . نعم هي دالة أيضاً على أنه لو امتنع الناس كلهم عن إعانتهم لما تمكنوا من الظلم ، و هذا غير حصر فرض الحرمة بفرض الانحصار فراجع .

إن قلت ذلك قلنا : نعم ، وهذا المورد ؛ أي مورد الدخول في أعمال الظالمين ، خارج عن هذه المسألة و غير خاضع لهذه القاعدة ، لأنه سيأتي إن شاء اللّه تعالى حرمة اعانتهم و الدخول في أعمالهم حتي في المباحات و المستحبات فضلاً عن المحرمات .

و خلاصة الكلام : إن القول باختصاص فرض وجوب دفع المنكر بفرض الانحصار أجنبي عن باب إعانة الظالمين .

قوله «قده» : ﴿ مما هو من أعظم المحرمات ﴾ ٢/١٠٥ .

أقول : و سيأتي إن شاء اللّه تعالى أن الداخل في أعمال الظلمة من غير أن يكون من حواشيهم و ممن يحسب عليهم – و إلا فذلك من أعاظم الذنوب كما هو ظاهر الروايات الواردة في هذا الباب و أنه يحشر معهم – على أنحاء :

النحو الاول : أن يدخل معهم في أعمالهم و لا يصرف ذلك في

مصلحة الشيعة و إنما يصرف ما يحصل عليه من مال و جاه على نفسه و من يلوذ به .

و هذا هو القدر المتيقن من مورد النهي .

النحو الثاني : أن يدخل معهم بقصد نفسه و لكنه يكفر عن ذلك بصرف ماله و جاهه في مصلحة الشيعة من إغاثة مظلوم و نحو ذلك .

و في الروايات أن هذا الشخص غير مأثوم لأن كفارة عمل السلطان خدمة الاخوان و لكنه كما في بعض الروايات لا يبلغ درجة المتعفف .

النحو الثالث : أن يكون أصل دخوله لأجل الشيعة بمعنى أن دخوله في هذا العمل ليس لأجل نفسه ابتداءً بل الغرض و الداعي له للدخول في عمل السلطان هو مصلحة الشيعة .

و هذا لا إشكال في جوازه بل رجحانه كما سيأتي .

قوله «قده» :﴿ لعدم كونه في العرف إعانة مطلقاً ﴾ ٢/١٠٥ .

أقول : قد تقدم الكلام بما ينفع هنا فراجع .

قوله «قده» :﴿ و هذا لا إشكال في عدم حرمته ﴾ ٢/١٠٧ .

أقول : من حيث عدم صدق الاعانة لأنه «قده» يعتبر في صدق الاعانة القصد ، و قد تقدم منا عدم مدخلية القصد فراجع .

قوله «قده» :﴿ و هذا أيضاً لا إشكال في عدم حرمته ﴾ ٢/١٠٨ .

أقول : لأنه إن قلت انه إعانة على المشروط ، قال الشيخ «قده» : انه ليس إعانة على المشروط لأنه يعتبر في تحقق الاعانة القصد ، و البائع ليس قاصداً لتحقق المشروط من المشتري .

و إن قلت : انه إعانة على الشرط ، قلنا : نسلم بذلك لأن البائع قاصد

لتملك المشتري لكن هذا الشرط ليس حراماً لأنه إنما يكون حراماً فيما لو كان التملك بقصد التخمير .

قوله «قده» : ﴿و الاقوى هنا وجوب الترك ، و حرمة الفعل﴾ ٢/١٠٨.

أقول : تقدم أنه يجتمع في هذا الفرض سببان للحرمة :

الاول : الاعانة على الاثم بناءً على ذلك .

الثاني : وجوب دفع المنكر .

و قوله (وجوب الترك) من جهة وجوب الردع ، و قوله(حرمة الفعل) من جهة أن الفعل إعانة ، و الاعانة محرمة .

قوله «قده» : ﴿و الظاهر عدم وجوب الترك حينئذ﴾ ٢/١٠٩ .

أقول : لعدم شمول أدلة الردع لما نحن فيه .

قوله «قده» : ﴿فالظاهر عدم فساد البيع﴾ ٢/١٠٩ .

أقول : لأن الكلام السابق إنما هو في الحرمة التكليفية .

قوله «قده» : ﴿و لكن في الدلالة تأمل﴾ ٢/١١٢ .

أقول : من حيث إن ظاهر الرواية : (ما يتقرب به لغير اللّه) المتصور في الصليب و الصنم ، و ما نحن فيه ليس كذلك .

قوله «قده» : ﴿لأن الفساد لا يتبعض﴾ ٢/١١٢ .

أقول : و حينئذ لا يعتبر قصد البائع أيضاً في الفساد بل يكفي قصد المشتري ، و ذلك لأن المشتري إذا قصد الفساد فالبيع باطل من جهته ، و إذا بطل البيع من جهة المشتري بطل البيع من جهة البائع كما هو واضح لأن فساد البيع لا يتبعض .

ما يحرم لتحريم ما يقصد منه شأناً

قوله «قده» :﴿كبيع السلاح ... ﴾ ٢/١١٤ .

أقول : هنا ثلاثة مطالب :

الاول : بيع السلاح الى المشركين و الكفار .

الثاني : بيع السلاح الى السلطان الجائر .

الثالث : بيع السلاح الى أهل الفتنة .

و الذي يظهر من كلام الشيخ «قده» أنه قد خلط بين المطالب فذكر الروايات المختصة بالمطلب الثاني في المطلب الاول .

و المستفاد من ظاهر النص الوارد – بالنسبة الى المطلب الاول –حرمة بيع السلاح من الكافرين مطلقاً سواء كان في حال حرب أو في حال هدنة ، و سواء قصد بذلك الاعانة على المسلمين أو لم يقصد .

و بعبارة أخرى : إن المستفاد من النصوص مبغوضية تقوية البنية العسكرية للكفار مطلقاً .

و أما بالنسبة للمطلب الثاني و هو بيع السلاح من السلطان الجائر فسيأتي إن شاء اللّه تعالى أن الروايات مفصلة ، فإن كان السلطان في حال الحرب مع أهل الحق فلا يجوز بيعه السلاح ، و إن كان في حال هدنة مع المسلمين فلا بأس ببيع السلاح له .

و أما بالنسبة للمطلب الثالث فسيأتي أن مقتضى القاعدة هو أنهم إذا لم يكونوا في حال حرب مع أحد فلا بأس ببيعهم السلاح ، و أما إذا كانوا في

حال إفساد و حرب فلا .

قوله «قده» :﴿ و صريح الروايتين اختصاص الحكم بصورة قيام الحرب بينهم ﴾ ١١٦/٢ .

أقول : ظاهر عبارته كون قيام الحرب بين مطلق أعداء الدين و بين المسلمين ، مع أن الروايتين ليستا واردتين في مطلق أعداء الدين ، و إنما واردتان في أعداء الدين الذين هم السلاطين لا مطلقاً .

قوله «قده» :﴿ و بهما تقيّد المطلقات جوازاً أو منعاً ﴾ ١١٦/٢ .

أقول : و سيأتي إن شاء اللّه – بالنسبة الى مورد الروايتين و هو بيع السلاح من المخالفين المعادين و السلاطين – أنه ليس عندنا إطلاق منع حتى يقيد .

و أما بالنسبة للمشركين و الكفار فسيأتي انه يوجد دليل مطلق ، و هو رواية على بن جعفر ، و لكن هذه الرواية لا تقيد بتلك الروايتين لاختلاف المورد ، فلا مانع حينئذ من بقاء رواية علي بن جعفر على إطلاقها و أنه يحرم بيع السلاح من المشركين و الكفار مطلقاً .

قوله «قده» :﴿ مثل مكاتبة الصيقل﴾ ١١٦/٢ .

أقول : بمعنى أن قول الإمام (لابأس به) لا شك أنه منصرف عن حال الحرب بيننا و بين السلطان ، فلا يعقل أن يقول الإمام لا بأس ببيع السلاح للسلطان في حال الحرب بيننا و بينه .

فلا إشكال أن الرواية هنا ظاهرة في حال الهدنة ، فيجوز بيع السلاح في هذه الحالة ، و ذلك يدل على اختصاص المنع بحال الحرب .

قوله «قده» :﴿ إذا لم يحملوا سلاحاً فلا بأس ﴾ ١١٧/٢ .

أقول : مقتضى مفهوم هذه الرواية : انه إذا حملوا السلاح ففيه بأس مطلقاً سواء كانوا في حال هدنة أو كانوا في حال حرب .

و مقتضى الجمع - كما يفهم من كلام الشيخ «قده» - بين رواية علي بن جعفر و بين رواية الصيقل : تقييد مفهوم رواية علي بن جعفر بحال الحرب .

إلا أنك قد عرفت عدم الارتباط بين الروايتين ، و أن الروايات المتقدمة (رواية الحضرمي و هند السراج و الصيقل) موردها السلطان ، و أما رواية علي بن جعفر فموردها المشركون ، وأطلاق رواية علي بن جعفر المقتضي لحرمة بيع السلاح للمشركين مطلقاً لا مقيد له كما هو واضح .

بل قد يقال : إن صحيح علي بن جعفر المانع من بيع السلاح للمشركين ظاهر في حال الصلح فضلا عن حال الحرب بقرينة حمل التجارة المفروض في الرواية ، و التبادل التجاري ظاهر في فرض الصلح كما هو واضح .

و هذا كله بناءً على ظهور قوله (ع) :(إذا لم يحملوا سلاحاً) أي إذا لم يحمل المسلمون إليهم سلاحاً بارجاع الضمير الى المسلمين ، و لكن احتمل البعض رجوع الضمير الى أهل الحرب و أنه لا بأس بحمل السلاح الى أهل الحرب ما لم يحملوا سلاحاً ، أي لم يكونوا في حال حرب ، فتدل الرواية حينئذ على التفصيل .

إلا أن هذا الاحتمال غير ضائر لمخالفته لظاهر الرواية حسب ما يظهر للمتأمل في سياقها ، فإن مقتضاه -بحسب مقتضى ظاهر السياق -هو كون فاعل (يحملوا) الواقع في الجواب هو فاعل (يحمل) الواقع في السؤال ،

وبما أنه في السؤال لفظ المسلمين (سألته عن حمل المسلمين) فهو في الجواب كذلك بمقتضى ما تقدم ، فيكون حاصل الرواية سؤالاً و جواباً بالبيان المتقدم :سألته عن حمل المسلمين الى المشركين التجارة ، قال : إذا لم يحمل المسلمون سلاحاً في ضمن تجارتهم الى المشركين فلا بأس ، هذا مع استبعاد فرض العلاقات التجارية و حمل المسلمين الى المشركين التجارة مع كونهم في حالة حرب .

قوله «قده» :﴿ فما عن حواشي الشهيد .... : شبة الاجتهاد في مقابل النص ﴾ ١١٨/٢ .

أقول : قوله هذا ليس مسلماً و ذلك لما تقدم من أن النص أي رواية الحضرمي و رواية هند السراج و مكاتبة الصيقل ليس مقيداً لإطلاق رواية علي بن جعفر ، فكلام الشهيد حينئذ مطابق للقاعدة بحسب الروايات .

قوله «قده» :﴿ مع ضعف دليله ﴾١١٨/٢ .

أقول : لعل وجه الضعف هو أن تقوية الكافر على المسلم إنما تصدق في حال الحرب بينهما ، و أما في حال الهدنة فبيع السلاح حينئذ تقوية للكافر لكنه ليس تقوية له على المسلم كما لا يخفى .

قوله «قده» :﴿ صورة عدم قصد ذلك ﴾ ١١٩/٢ .

أقول : لأن السائل هنا سائل متشرع لا يتصور في حقه قصد إعانة الظالم .

قوله «قده» :﴿ ظاهرها الشمول ﴾ ١١٩/٢ .

أقول : هنا ثلاث حالات متصورة :

الاولى : أن يعلم باستعمالهم لها في الحرب و لو في الزمان الآتي ، و

هذا هو القدر المتيقن .

الثانية : أن لا يعلم باستعمالها في الحرب ضد المسلمين ، و كذلك لا يعلم بعدم استعمالها . و مقتضى إطلاق الروايات المتقدمة شمول الحكم لهذا الفرض أيضاً .

الثالثة : و هي مورد الكلام : أن يعلم بعدم استعمالها ضد المسلمين .

ففي هذه الحالة هل يحرم بيع السلاح بمقتضى إطلاق حرمة بيع السلاح من المشركين أو لا يحرم ؟

ظاهر عبارة السيد الخوئي «قده» في المصباح حرمة ذلك ، و أن مقتضى الاطلاق حرمة هذا القسم .

إلا أنه قد يقال : إن المستفاد من مجموع الروايات المتقدمة أن مناط الحرمة هو تقوية الكافرين على المسلمين ، أي تقويتهم بما يرجع بالضرر على المسلمين ، فلو علم باستخدام هذا السلاح مثلاً ضد غير المسلمين لم يحرم بيعه ، و من هنا اقتصر الشيخ «قده» على صورة عدم العلم ، وهو الاوفق بالقواعد .

قوله «قده» :﴿ مخالف للاصول ﴾ ١١٩/٢ .

أقول : و ذلك لأن مقتضى الاصل –بمعنى القاعدة– حرمة البيع فيما إذا علم استخدامه ضد المسلمين لصدق الاعانة على الاثم أو الظلم .

قوله «قده» :﴿ كالمجن و الدرع و المغفر ﴾ ١٢١/٢ .

أقول : لكن لو قلنا بعدم شمول الدليل لها لم يقتض ذلك جواز بيعها مطلقاً، لأنه في بعض الحالات يدخل في عنوان الاعانة على الظلم ، فمع قيام الحرب بين الكافرين و المسلمين يكون بيع المجن و غيرها حراماً قطعاً لأنه إعانة

على الظلم ، و الاعانة على الظلم محرمة حتى لو شككنا في حرمة الاعانة على الاثم .

و يظهر الفرق في الحكم بين السلاح و ما لا يصدق عليه السلاح كالمجن و غيرها في فرض عدم صدق الاعانة ، فيحرم بيع السلاح مطلقاً سواء صدقت الاعانة أو لم تصدق ، و لا يحرم بيع مثل المجن و المغفر إلا إذا صدقت الاعانة .

هذا كله بناءً على أن السلاح لا يصدق على هذه الاشياء ، أما لو قلنا بأن السلاح هو ما يستعمل في حالة الحرب و يختص بها عرفاً و يعد من آلاتها سواء كان وسيلة هجوم أو دفاع ، كما هو ظاهر كلمات عدة من أهل اللغة فحينئذ لا فرق بينهما .

قوله «قده» : ﴿ على تقوي الكفر و وهن الحق ﴾ ١٢٣/٢ .

أقول : أي أن نفس ما يقوى به الكفر نفسه باعث على وهن الحق ، و هذا ظاهر في بيع الاشياء التي يعلم استعمالها ضد المسلمين أو على الاقل يظن أو يحتمل .

و أما ما نعلم بعدم استعمالها ضد المسلمين فهو و إن كان يصدق عليه تقوية أهل الكفر إلا أنه ليس موجباً لوهن الحق .

قوله «قده» : ﴿مضافاً الى فحوى رواية الحكم المانعة عن بيع السروج ﴾ ١٢٤/٢ .

أقول : أي أنه إذا منعنا من بيع السروج لسلاطين الجور و لأهل الشام الذين هم من المسلمين فمن باب أولى نمنع من بيعها للكافرين .

و لكنه على فرض التسليم بهذه الاولوية فإنما تنفع في فرض الحرب

فقط ، و حينئذ يكون أخص من المدعى ، و ذلك لأن رواية الحكم ناظرة الى فرض الحرب .

و قد يحتمل هنا أن السروج ليس جمعاً لسرج و إنما هي بمعنى السريجية ، إلا أن صدر الرواية –كما يقول الشيخ «قده» – لايناسب هذا المعنى ، بل ينبغي القول بأن حملها على السريجية يكشف عن الجهل باللغة ، و ذلك لأن السيف السريجي لا يجمع على سروج بل يجمع على سيوف سريجيات كما هو واضح .

قوله «قده» :﴿ و لعله لما ذكر قيّد الشهيد ﴾ ٢/١٢٨ .

أقول : و لكن هذا التقييد أيضاً –بناءً على عدم شمول لفظ السلاح لما يكن–يحتاج الى تقييد لأنه فيما لو كانت هدنة ، و علمنا بأن ما يكن يستخدم ضد المسلمين في الحرب الآتية مثلاً فبعض الوجوه المتقدمة تشمله كقوله (تحفظ أعداء الدين عن بأس المسلمين خلاف مقصود الشرع) ، الى غير ذلك .فالتقييد بصورة الهدنة لا ينفع ، فلابد من تقييده بصورة الهدنة و عدم العلم باستخدامه ضد المسلمين مثلاً .

و أما لو كان هدنة و علمنا باستخدامه ضد المسلمين فلا يبعد القول بالحرمة حتى لو قلنا بعدم شمول لفظ السلاح له .و الكلام في بيعه لقطّاع الطرق يجري على التفصيل المتقدم كما لا يخفى .

قوله «قده» :﴿ و فيه تأمل ﴾ ٢/١٣٠ .

أقول : لأن الظاهر أن الموجود في تحف العقول ليس تقوي الباطل و إنما هو تقوي الكفر ، فحينئذ رواية تحف العقول غير شاملة لما نحن فيه .

قوله «قده» :﴿ لا يدل على الفساد ﴾ ٢/١٣٠ .

أقول : لأن غايته الحرمة التكليفية ، و الحرمة التكليفية مباينة للوضعية ، فالنهي الوارد لا يمكن أن يكون دالاً عليهما بدلالة واحدة عرضية ، لأنهما أمران متباينان .

فالنهي الوراد إما أن يكون بمعنى الفساد دون الحرمة التكليفية أو بالعكس ، و قد قالوا : إن ظاهر النواهي هو الحرمة التكليفية إلا في موارد تعلق النهي بالبيع بما هو بيع بمعنى أن النهي قد يتعلق بالبيع لعلة أخرى خارجة كأن يقول يحرم بيع السلاح لأنه إعانة ، فهنا النهي لا يدل على تخلف شرط من شروط الصحة في البيع و إنما يحرم تكليفاً لدخوله تحت عنوان موجب للحرمة التكليفية و هو إعانة الكفار ، و كأن يقال بحرمة بيع الخشب لمن يعمله صنماً أو صليباً لأنه وجه من وجوه الكفر أو إعانة على شعائر الكفر، و ذلك موجب للحرمة التكليفية .

نعم لو قال : لا تبع المجهول أو ما لا تقدر على تسليمه أو غير ذلك ، فالنهي هنا ليس متوجهاً للبيع بلحاظ اندراجه تحت عنوان محرم تكليفاً، و إنما متوجه الى البيع بما هو بيع ، و هذا ظاهر في اختلال شرط من شروط الصحة في البيع ، كما هو شأن النواهي الواردة في باب المركبات فأنها ظاهرة في الارشاد الى الشرطية أو المانعية .

و حاصل كلام الشيخ «قده» : إن أقصى ما يستفاد هنا هو الحرمة التكليفية ، و أما البطلان فلا يستفاد من هذه الروايات .

و هنا نقطة ينبغي التأمل فيها و هي : أنه إذا قلنا بصحة هذه المعاملة ، كما هو فرض كلام الشيخ ، فمقتضى الصحة هو وجوب الاقباض أي دفع السلاح لمن اشتراه ، و ذلك لأنه لا معنى لصحة البيع إلا انتقال المبيع الى من

اشتراه ، و انتقال الثمن الى البائع ، و معنى ذلك : ان السلاح ينتقل بمجرد البيع - و إن كان البيع محرماً تكليفاً - الى ملك المشتري الذي هو الكافر ، و حينئذ يجب إقباضه له .

مع أنه لا إشكال في كون الاقباض بنفسه إعانة على الظلم و ذلك لأن الاعانة حقيقة ليس هو البيع اللفظي أو العقدي بل هو التسليم الخارجي و التمكين الخارجي من المبيع ، وهو محرم بلا إشكال ، بل قد يستفاد من نفس أدلة حرمة بيع السلاح من الكافر التي هي مطلقة وشاملة لفرض الصلح و الحرب : أن المحرم واقعاً و ما هو مبغوض عند الشارع الاقباض الخارجي لا مجرد العقد اللفظي ، فيدل هذا الدليل على حرمة اقباض الكافر السلاح بغض النظر عن صدق الاعانة و عدمها ، فلا يرد عليه أن حرمته إنما هي للاعانة ، و هي أمر عارض ، و هو لا ينافي لزوم الاقباض بالاقتضاء الاولي للمعاملة ، فلا مانع من كون الاقتضاء الاولي للمعاملة على لزوم الاقباض ، و إنما منع من ذلك مانع عارض و هو صدق الاعانة على الاثم و الظلم ، فإنه بناءً على ما تقدم من البيان يكون الاقباض للكافر منهياً عنه بغض النظر عن العارض ، فينافي مقتضى العقد و هو لزوم الاقباض ، فلا مناص من رفع اليد عن صحة البيع هنا لأن البيع مقتض للزوم الاقباض فيترتب عليه المقتضي لولا المانع .

و ما دل على النهي عن اقباض الكافر السلاح بعنوانه بما هو اقباض للكافر - و إن لم يصدق عليه العنوان العارض و هو الاعانة على الظلم أو الاثم - صالح لأن يكون مانعاً عن تأثير مقتضى العقد ، فيكون نظير النهي عن بيع الخمر . و ستأتي تتمة الكلام على هذه المسألة في النوع الرابع فترقب .

التكسب بما لا منفعة فيه محللة معتدآ بها

قوله «قده» : ﴿ بإزائه أكلا بالباطل ﴾ ١٣١/٢ .

أقـول : هذا بناءً على أن الآية ناظرة الى الاعـواض ، و قـد تقـدمت المناقشة فيه فراجع .

قوله «قده» : ﴿ و فيه تأمل ﴾ ١٣٢/٢ .

أقول :لا يخفى أن محل التأمل إنما هو بعد التسليم بأن الآية ناظرة الى الاعواض .

قوله «قده» : ﴿ بإزائه سفهاً ﴾ ١٣٢/٢ .

أقول : هل الشيخ «قده» هنا في مقام مناقشة الكبرى أو الصغرى ؟

و بعبارة أخرى : هل أن الشيخ «قده» يسلم بالكبرى و أنه يعتبر في الاعتداد العقلائي كون المنفعة شائعة ، و أن المناقشة هنا إنما هي في الصغرى و أن كثيراً من الامور المذكورة ، و التي يفترض فيها عدم كون منفعتها منفعة معتداً بها عند العقلاء ، لها منفعة معتد بها ، أو أن نقاشه في الكبرى ؟

فإن كان كلامه في الصغرى فلا بحث لأن مناقشة الامثلة ليس أمراً مهماً كما هو واضح .

و إن كان كلامه في الكبرى – كما يظهر من عباراته الآتية – و أنه لا يعتبر في الاعتداد العقلائي شيوع المنفعة بل يكفي في الاعتداد العقلائي وجود المنفعة و لو نادراً و لو كان المبذول قليلاً ، إذا كان كذلك فهو في محله كما تقدم مراراً .

و تفصيل الكلام أن يقال : إن موضع البحث هنا إن كان ما لا منفعة فيه أصلاً ، لا نادرة و لا شائعة ، فلا إشكال في أن بيعه و شراءه يعد أمراً سفهياً عند العقلاء ، و ذلك لما تقدم من أن أدلة المعاملات الصادرة من الشارع ليست أدلة تأسيسية و إنما هي أدلة إمضائية للبناء ات العقلائية المعاملاتية ، و الامضاء لا يكون أوسع من الدليل الممضى كما تقدم ، فلذلك لا إشكال في بطلان المعاملة السفهية لا لوجود المانع عن صحتها بل لعدم المقتضي لصحتها لأن عمومات المعاملات لا تشمل إلا ما هو معتد به عند العقلاء .

و إن كان موضع الكلام ما فيه منفعة نادرة ، فإن كانت المعاملة واقعة على المنفعة النادرة لغرض غير عقلائي ، فلا إشكال في سفهية هذه المعاملة، كما لا إشكال في بطلان المعاملة لو وقعت على المنفعة الشائعة المحرمة .

و إن كانت المعاملة واقعة على المنفعة النادرة لغرض عقلائي فلا دليل على بطلان هذه المعاملة لأنه لا إشكال في اعتداد العقلاء بهذه المنفعة حتى لو كانت نادرة فلا تكون المعاملة حينئذ سفهية .

قوله «قده» :﴿ الى مثلها في التقويم ﴾ ٢/١٣٤ .

أقول : أي أنها لا تقوم و ليس لها مالية عند الشرع .

إلا أنه قد يقال : إن عدم ملاحظتها في التقويم قد يكون لسبب آخر– لا لكون المنفعة نادرة أو معدومة – كأن تكون هذه الاشياء كثيرة و في متناول الايدي فلا يدفع في قبالها مال لعدم تعلق الغرض بدفع العوض في قبالها سواء كانت منفعتها نادرة أو شائعة .

قوله «قده» :﴿ و لا يثبت يد لأحد عليها ﴾ ٢/١٣٤ .

أقول : هذا الكلام محل نقاش و ذلك لأنه لا دليل على إنه يشترط في

صحة الحيازة مالية الشيء المحاز - بالتفسير المشهور للمال -، و إنما يشترط فيها كون الحيازة لأجل الانتفاع بأي منفعة كانت حتى لو كانت نادرة .

قوله «قده» :﴿ لأنها لا تعد مع ذلك مالاً ﴾ ١٣٥/٢ .

أقول : لا تعد مالاً إما عرفاً أو شرعاً ، فإن كان المراد الاول فقد تقدم النقاش فيه بل سيأتي من الشيخ «قده» نفسه إنكار هذا المطلب ، و أنّ العرف يعتد بالشيء الذي تكون له منفعة نادرة في فرض تعلق الغرض به .

و إن كان المراد الثاني فهذا أول الكلام و يحتاج الى دليل ، و قد تقدم أنه لا دليل عندهم إلا رواية تحف العقول و قد تقدم الكلام فيها .

قوله «قده» :﴿ و ما ذكره من عدم جواز بيع ... ﴾ ١٣٥/٢ .

أقول : المراد من عدم صحة بيع ما لا يعد مالاً .

قوله «قده» :﴿ فالمتعين فيما اشتمل منها على منفعة مقصودة للعقلاء : جواز البيع ...﴾ ١٣٧/٢ .

أقول : هذا مما لا كلام فيه ، و الكلام إنما هو في تفسير القصد العقلائي .

قوله «قده» :﴿ عُلِمَ فيه تلك الخاصية ...﴾ ١٣٩/٢ .

أقول : بمعنى أن توجه العرف لذلك إنما هو فرع الالتفات الى هذه المنفعة و تعلق الغرض بها .

قال البعض : إن الشيء الذي ليس له منفعة شائعة معلومة ليس مالاً لأن المال لغة هو ما يتنافس فيه العقلاء أي النوع ، و الشيء الذي له منفعة نادرة لا يتنافس فيه جميع العقلاء ، و إنما بعض العقلاء .

و لكن هذا الكلام في غاية السذاجة لأن المراد من التنافس : هو ما

يتنافس فيه العقلاء بعد تعلق الغرض ، بمعنى أنه لو تعلق الغرض بها لم يكن ذلك الغرض سفهياً بل غرضاً عقلائياً، و إلا فالكثير من الاشياء التي تباع لا يتنافس فيها العقلاء بما هم عقلاء بنحو عام بحيث يكون فعلياً بالنسبة لتمام العقلاء .

فالفارق بين المال و غيره هو أن الغرض المتعلق بالمال ليس سفهياً مهما كان نادراً ، و أما غيره فالغرض المتعلق به غرض سفهي .

قوله «قده» :﴿ بملاحظة تلك الخاصية ﴾ ١٣٩/٢ .

أقول : هذا الكلام يؤيد ما ذكرناه سابقاً من أن المالية المعتبرة في صحة البيع ليست أمراً ذاتياً متقوماً بالشيء و أن ما فيه منفعة يجوز بيعه على كل الوجوه ، و إنما هي متقومة بقصد المتبايعين بمعنى أن قصد المتبايعين إذا تعلق بالمنفعة المحللة العقلائية فالمعاملة صحيحة و إلا فهي باطلة .

قوله «قده» :﴿ إذ كل شيء له نفع ما ﴾ ١٤٢/٢ .

أقول : حاصل هذا الكلام : إنه لو جوزنا و صححنا المعاملة بلحاظ المنفعة النادرة لجاز بيع كل شيء لأن كل شيء له منفعة نادرة .

قد يقال : انه يجوز بيع كل شيء لكن لا مطلقاً و إنما بلحاظ هذه المنفعة ، بمعنى أن اللازم الباطل المتصور هو جواز بيع الخنافس مطلقاً، و هذا باطل جزماً ، و لكنه ليس هو اللازم المترتب واقعاً لأن اللازم المترتب هو جواز بيع الخنافس على فرض قصد المنفعة النادرة العقلائية ، و على فرض تعلق قصد المتبايعين بتلك المنفعة النادرة المعتد بها عند العقلاء ، و لا إشكال في ذلك .

و بعبارة أخرى : إن ما هو باطل غير لازم في المقام و ما هو لازم غير

باطل ، فقوله (إذ كل شيء له نفع ما) لا يمكن أن يكون إشكالاً على المطلب كما هو واضح .

قوله «قده» :﴿ و لو فرض الشك في صدق المال ﴾ ١٤٢/٢ .

أقول : هذا الكلام مبني على دخالة المالية في تعريف البيع حيث عرفه في المصباح أنه : مبادلة مال بمال .

فبناءً على هذا الكلام يعتبر في بيعية البيع كون المبيع مالاً، فإذا شك في مالية شيء سرى ذلك الى البيع نفسه فيشك في صدق العنوان .

قوله «قده» :﴿ لعمومات التجارة ﴾ ١٤٣/٢ .

أقول : توضيح هذا الكلام : انه تارة نشك في اعتبار المالية في صحة المعاملة و عدمها ، فينفى ذلك الشك بالعمومات ولو بعمومات التجارة .

و أخرى نقطع باعتبار قيد المالية في صدق البيع و في صحة التجارة ، فهو شرط في صدق عنوان البيع لأنه دخيل في تعريفه ، و هو شرط في صحة التجارة أيضاً لأن بيع ما ليس مالاً لا إشكال في بطلانه لأنه سفهي فلا يشمله دليل البيع و لا تشمله عمومات التجارة .

و حينئذ يتصور في الشيء المباع ثلاثة فروض :

الاول : أن نحرز مالية الشيء المباع ، و هو القدر المتيقن من صحة البيع .

الثاني : أن نحرز عدم ماليته ، فالبيع باطل لعدم شمول عموم دليل البيع ، و لا عموم دليل التجارة له .

و معنى ذلك أن قوله تعالى :(إلا أن تكون تجارة) خاص بالمعاملة على ما هو مال أو مقيد بالمعاملة على ما هو مال .

فالفرق حينئذ بين قوله تعالى :(أحل اللّه البيع) و بين قوله (إلا أن تكون تجارة) هو أن (أحل اللّه البيع) من أول الامر لا يصدق إلا على بيع ما هو مال ، بناءً على أخذ المال في تعريفه و أن البيع مبادلة مال بمال ، بينما آية التجارة صادقة بحسب اللفظ على بيع المال و غير المال إلا أنها مقيدة قطعاً ببيع ما هو مال و ذلك لأنه من المفروض سفهية المعاملة على غير المال ، و آية التجارة كبقية أدلة المعاملات إنما تكون إمضاء لما هو عند العقلاء من المعاملات .

الثالث : أن نشك في ماليته ، و في هذه الحالة لا يمكن التمسك بعمومات التجارة –بناءً على ماتقدم– لإثبات الصحة لأنه تمسك بالعام في الشبهة المصداقية .

نعم لو كنا نشك في اعتبار المالية و عدمها لأمكن دفع هذا القيد الزائد المشكوك بإطلاق آية التجارة ، و لكن بعد الفراغ عن اعتبار قيد المالية ، وعن عدم شمول آية التجارة للمعاوضة على ما ليس مالاً ، لا معنى للتمسك بإطلاق أو عموم آية التجارة لإثبات مصداقها في فرض الشك في كون هذا الفرد وهو المصداق الخارجي مالاً أو ليس بمال .

و لو سلم أحد بشمول آية التجارة للمعاوضة على ما ليس مالاً – و أنه يمكن فرض كون المعاملة عقلائية واقعة على منفعة عقلائية لكنها نادرة لا توجب كون الشيء الذي تعلقت به مالاً (١)، فلا مانع لشمول آية التجارة لها لكونها معاملة عقلائية مع أنها ليست واقعة على ما هو مال – فلا معنى

---

(١) و هذا بناءً على ما هو المشهور من اعتبار كون المنفعة شائعة ، و أما بناءً على الاكتفاء بالمنفعة النادرة الملحوظة عند المتعاملين فالنتيجة تختلف .

حينئذ لحصر الاستدلال بالاية في مورد الشك في مالية الشيء لأن المفروض شمولها لمورد القطع بعدم المالية ، و لكنا قلنا سابقاً أنه يكفي في تحقق المالية المنفعة النادرة الملحوظة عند المتعاملين .

قوله «قده» : ﴿و المفروض عدم تحققه هنا﴾ ٢/١٤٥ .

أقول : لأنه إنما يتحقق إذا أحرزنا عدم مالية الشيء المبيع ، أما إذا لم نحرز ذلك فإننا لا نحرز كونه باطلاً أيضاً ، فلا يشمله عموم آية أكل المال بالباطل .

و هنا ينبغي الالتفات الى أن البحث في مشكوك المالية ليس عن المانع في صحة المعاملة و عدمها و إنما في ثبوت المقتضي لصحتها ، و المقتضي لصحتها هو عمومات التجارة ، و حيث إننا لا نحرز ثبوته فيما نحن فيه لأنه مشكوك المالية فلا تصل النوبة الى البحث عن المانع .

نعم يصح كلام الشيخ «قده» فيما لو كان الشك في اعتبار أصل قيد المالية ، إلا أنه بعيد عن مراد الشيخ .

قوله «قده» : ﴿مثل قوله صلى اللّه عليه و آله ...﴾ ٢/١٤٦ .

أقول : وجه الاستدلال بهذا الحديث : هو أن ظاهر الحديث ذم اليهود على بيع الشحوم مطلقاً ، مع أن المحرم ليس هو مطلق الانتفاعات من الشحوم بل المحرم هو المنفعة الغالبة و هي أكل الشحوم .

توضيح ذلك يتم من خلال بيان نقطتين :

الاولى : و هي عامة : إنه لو ثبت تحريم الشارع لبيع شيء على وجه مطلق مع أن المحرم أكثر المنافع لا كلها ، كما في الميتة فإن مقتضى إطلاق النصوص هو حرمة بيعها مطلقاً حتى للمنفعة المحللة ، لو ثبت ذلك فإنه لا

يعطينا قاعدة كلية ، و ذلك لأمكان تعلق غرض الشارع بتحريم بيعها مطلقاً ، و ذلك حسماً لمادة الفساد الخطيرة التي قد يترتب على بيعها و لو للمنافع المحللة .

الثانية : و هي خاصة : إننا نحتمل في الحديث إحتمالين :

الاول : أن المراد من قوله (حرمت عليهم) : تحريم كل الاستعمالات عليهم لا خصوص الاكل ، فإن قوله (فباعوها) ذم على بيعها مطلقاً .

و حينئذ لا يكون للحديث -بناءً على هذا الاحتمال – ربط بما نحن فيه لأن المفروض حرمة منافع الشحوم كلها .

الثاني : إن قوله (حرمت عليهم) يدل على حرمة الاكل فقط ، و حينئذ يكون قوله (فباعوها) ظاهر في بيعها لأجل المنفعة الغالبة الشائعة و هي الاكل ، و ذلك لما تقدم سابقاً من أن البيع المطلق ينصرف الى البيع لأجل المنفعة الشائعة ، فإذا كانت منفعته الشائعة محرمة حرم البيع المطلق ، وحينئذ لو اراد بيعها لأجل المنفعة المحللة فلابد من التنبيه عليها .

و عليه فنحن لا ندعي صحة المعاملة في بيع ما تحرم منفعته الشائعة و له منفعة محللة إذا بيع لأجل المنفعة المحرمة ، و إنما ندعي صحة المعاملة فيما إذا بيع لأجل المنفعة المحللة النادرة فيما إذا التزم المتبايعان بذلك .

فالحديث حينئذ لا ربط له بما نحن فيه .

قوله «قده» :﴿ و إلا يعم الاشياء كلها ﴾ ٢/١٤٨ .

أقول : و حينئذ يجوز بيع كل شيء .

إلا أنه قد تقدم عليك : إن جواز بيع كل شيء لأجل المنفعة المحللة ليس لازماً باطلاً فلا مانع من الالتزام به .

و اللازم الباطل إنما هو جواز بيع كل شيء –فيما إذا كان للشيء منفعة نادرة – و لو للمنفعة المحرمة أو على جهة الاطلاق .

فما هو لازم ليس بباطل ، و ما هو باطل ليس لازم المطلب ، فلا مانع حينئذ من الالتزام بجواز بيع كل شيء فيما إذا بيع لأجل المنفعة المحللة النادرة إلا ما ورد المنع الشرعي عليه بعنوانه .

قوله «قده» : ﴿ لندرتها ... ﴾ ٢/١٤٩ .

أقول : هذه المنافع النادرة التي نزلها الشارع منزلة العدم إما أن تكون محللة أو محرمة ، فإن كانت محرمة فلا كلام حينئذ لأن الكلام في تسويغ المنفعة المحللة النادرة .

و إن كانت محللة – كما يظهر مما مثَّل به الشيخ «قده» – فكيف أطلق الشارع عليها الفساد و ما يجيء منه الفساد محضاً مع أن المنافع المحرمة ليست كلية و إنما هي شائعة .

قد يقال – كما تقدم سابقاً – : إن استعمال كل شيء بحسبه ، فاستعمال الشطرنج مثلاً يكون باللعب به لا بوضعه في البناء مثلاً لأن هذا الاستعمال ليس بحسبه كما هو واضح ، و كذلك المزمار .

فهذه الاشياء بلحاظ هيئتها يجيء منها الفساد محضاً ، و أما استعمالها في غير اللعب مما لا ربط له بالهيئة فلا يقال لمستعملها أنه استعمل الشطرنج و إنما يقال : استعمل الخشب .

فالشطرنج بما هو شطرنج و بعنوانه يجيء منه الفساء محضاً و كذلك الصلبان و الاصنام و ما أشبه ذلك فإنها بهيئتها و عنوانها مما يجيئ منه الفساد محضاً .

و خلاصة الكلام : إن قول الإمام عليه السلام (التي يجيء منها الفساد محضاً) وقع على هذه الاشياء بلحاظ هيئاتها ، و الظاهر أنها بلحاظ هيئاتها ليس لها منافع عقلائية محللة ، و يشهد لذلك العبارة التالية لهذا التعبير حيث قال عليه السلام :(إلا أن يكون صناعة قد تصرف الى جهة المنافع ، و إن كان قد يتصرف فيها و يتناول بها وجه من وجوه المعاصي فلعلة ما فيه من الصلاح حل تعلّمه و تعليمه ...) ، و من المعروف أن (قد) في أمثال هذه الاستعمالات للتقليل ، بمعنى أنه يكفي في جواز بيع شيء كونه مما ينتفع به و لو قليلا.

و هذا المطلب يؤيد ما ذكرناه من اعتداد الشارع بالمنافع القليلة النادرة ، و أن قول الإمام عليه السلام (التي يجيء منها الفساد محضاً) ناظر الى فرض عدم ترتب أي منفعة و لو نادرة على الشيء المتقوم بالهيئة أو ناظر الى ما هو الغالب من قصد المنفعة الشائعة المحرمة و عدم ملاحظة المنفعة المحللة النادرة .

و منه يعلم وجه التأمل في قوله في عبارة سابقة (فالعمدة ما يستفاد من الفتاوى و النصوص من عدم اعتناء الشارع بالمنافع النادرة و كونها في نظره كالمعدومة)، و لكن الانصاف أن هذه الرواية مع ضعفها سنداً مضطربة متناً ففيها جواز بيع ما فيه جهة من جهات الصلاح ، ثم صرح بحرمة بيع ما فيه وجه من وجوه الفساد ، مع اشتمالها على ما لم يقل به أحد .

و من الواضح أنه بعد سقوط الرواية عن مقام الاعتماد يكون قوله (فالعمدة ما يستفاد ... الخ) أوضح إشكالاً ، إذ ليس ما يمكن الاعتماد عليه في ذلك إلا هذه الرواية و النبوي .

قوله «قده» : ﴿ بناءً على وقوع التذكية عليها ﴾ ٢/١٥٠ .

أقول : كما هو الصحيح عندهم ، و حينئذ لا إشكال .

و أما بناءً على عدم وقوع التذكية فوجه الإشكال حينئذ أنه لا يوجد فيها منفعة محللة أصلاً حتى يجوز بيعها ، لأنه لا معنى للانتفاع بجلود السباع في حال حياتها ، و أما إذا كانت ميّتة فلا يجوز الانتفاع بها مطلقاً لأنها ميتة .

و منه يعلم إن هذا القيد مبني على ما تقدم من عدم جواز الانتفاع بالميتة ، و أما إذا قلنا بجواز الانتفاع بالميتة في ما لا يشترط فيه الطهارة فحينئذ لا ملزم لهذا القيد .

قوله «قده» : ﴿ و قد نص في الرواية على بعضها و كذا شحومها و عظامها ﴾ ٢/١٥٠ .

أقول : و قد نصت رواية تحف العقول على حرمة بيع لحوم السباع و جلودها ، و حينئذ يقع التعارض بينهما بناءً على حجية رواية تحف العقول .

إلا أن يقال : إنها و إن كانت معتبرة إلا أنها لا تقاوم هذه الروايات و ذلك لكثرتها و أصحيتها سنداً .

قوله «قده» : ﴿ جواز بيع الهرة ﴾ ٢/١٥١ .

أقول : بناءً على تعليل جواز بيع الهرة بالمنفعة الشائعة فحينئذ يختص الجواز فيما لو اشتريت لهذه المنفعة الشائعة ، مع انه يمكن أن يقال : إن مقتضى التمسك بإطلاق النص جواز بيع الهرة مطلقاً سواء بيعت لهذه المنفعة المفترض شيوعها و هي أكل الفئران أو بيعت لغير ذلك .

إلا أن يدعى نظر النص الى هذه المنفعة الشائعة ، و لا بد انه قد اتضح لك من مجموع ما تقدم انه لا موجب لحمل الرواية على ذلك .

قوله «قده» :﴿ و لا يدخل تحت اليد ... ﴾ ١٥٢/٢ .

أقول : أي لا يشمله حق الحيازة ، و عدم شمول حق الحيازة لهذه الامور الخسيسة مبني على أحد أمرين :

الاول : أن يكون مبنياً على انصراف دليل الحيازة الى المال لقوله (من سبق الى شيء فهو أحق به) بناءً على أن لفظ الحدث هو هذا ، و إن كان يحتمل قوياً أن يكون لفظ الحديث هو (من سبق الى ما لم يسبق إليه أحد من المسلمين فهو له) ، و يفيد حينئذ التملك فيكون أجنبياً عن حق الاختصاص .

فالحديث بناءً على اللفظ الاول وارد في الحيازة ، و حينئذ قد يقال بالانصراف الى المال، و إذا قلنا بذلك فحق الاختصاص كما لا يشمل الخسيس كذلك لا يشمل القليل كحبة الحنطة ، لعدم كونهما مالاً ، فلا فرق بينهما .

إلا أن يقال في التفريق بينهما : إن الخسيس ليس مالاً؛ لا فعلاً و لا شأناً ، و أما القليل فهو ليس مالاً فعلاً لقلته و لكنه مال شأناً .

و بعبارة أخرى : إن عدم مالية القليل ليست مطلقة و إنما هي بشرط لا أي مقيدة بعدم إنضمامه الى الاجزاء الاخرى ، و أما مع إنضمامها الى غيرها فهي مال .

الثاني : أن يكون مبنياً على كون الدليل على حق الاختصاص هو السيرة العقلائية القطعية الممضاة من قبل الشارع ، و أن اللفظ الصحيح لحديث من سبق –مضافاً الى ضعفه السندي – هو (فهو له) ، و حينئذ يكون ناظراً الى التملك بالحيازة لا الى حق الاختصاص ، و بناءً على ذلك قد يقال بالتفريق بين الامرين ، و أن العقلاء لا ينون على ثبوت حق الاختصاص على

الشيء الخسيس ، لكنهم يبنون على ثبوته على الشيء القليل الذي من شأنه أن يكون مالاً .

إلا أن يدعى –بناءً على كون الدليل على حق الاختصاص هو السيرة العقلائية –ثبوت حق الاختصاص على الامر الخسيس أيضاً في بعض الموارد ، باعتبار أن مناط حق الاختصاص عند العقلاء هو النفع المقصود من السبق و التسلط على الشيء ، فلو فرض حصول منفعة ما من الشيء الخسيس فلا يبعد ثبوت حق الاختصاص لأنه سيأتي أنه لا يعتبر في حق الاختصاص إلا قصد الانتفاع .

نعم قصد الانتفاع متفرع على وجود المنفعة ، إذ لا معنى لقصد الانتفاع مع عدم وجود المنفعة .

قوله «قده» : ﴿ عدم الغرامة فيما لو غصب صبرة تدريجاً ﴾ ٢/١٥٣ .

أقول : هذا الإشكال لا يرد على صاحب التذكرة ، و ذلك لأن غصب الحبة و الحبتين الى آخر الصبرة تدريجاً إما أن يكون بنحو يغصب الاخرى قبل اتلاف الاولى أو بعد إتلافها .

أما في فرض الاجتماع فلا إشكال في الضمان لأنه لا إشكال أنه سيجتمع عنده مقدار يصدق عليه أنه مال للغير فيتحقق موضوع الضمان ، و ذلك لأن الحبة الاولى مملوكة و عدم القول بضمانها لا يعني عدم ملكيتها .

يبقى الكلام و الإشكال فيما لو اتلف الحبة السابقة قبل غصب الحبة اللاحقة ، ففي هذه الحالة هل يضمن هذه الحبيبات التي لم تجتمع عنده ، فيما لو نفينا ضمان الحبة أو الحبتين كما حكي عن التذكرة ، و أن القليل المثلي كالقليل القيمي ، و سيتضح اندفاع هذه الاشكال من التعليقة الآتية .

قال الشيخ «قده» :﴿و يمكن أن يلتزم فيه كما يلتزم في غير المثلي﴾٢/١٥٣ .

أقول : و حينئذ يندفع الاشكال و ذلك لأنهم كما التزموا في غير المثلي بأنه غير مضمون بشرط لا أي بشرط عدم الانضمام الى الاجزاء الاخرى ، كذلك هذا ممكن في المثلي القليل بأن يقال : إن المثلي القليل غير مضمون بشرط لا أي بشرط عدم الانضمام الى الاجزاء الاخرى ، فلا يرد إشكال الصبرة لأننا لا نقول بعدم ضمان القليل مطلقاً و إنما نقول بعدم ضمانه بشرط لا .

و لعل قوله (فافهم) إشارة الى الاشكال في أصل المطلب من حيث إمكان دعوى اختصاص باب الضمان باتلاف مال الغير ، وهذا القليل ليس مالاً ، فحينئذ غصبه و إتلافه لا يدخل في إتلاف المال ، و لا يكون مشمولاً لقوله (من أتلف مال الغير) فلا يكون مضموناً بناءً على أن لفظ الحديث (مال الغير) ، و أما بناءً على أنه (ما للغير) أي ما كان مملوكاً للغير سواء كان مالاً أو لم يكن مالاً ، فهو شامل لما نحن فيه لأن القليل و إن قلنا بأنه ليس مالاً إلا أنه مملوك، و يقع تحت اليد، إذ لا ملازمة بين كون الشيء مملوكاً و بين كونه مالاً.

و أما بناءً على كونه (مال الغير) كما هو الظاهر فحينئذ لا يكون الحديث شاملاً لما نحن فيه لأنه ليس مالاً .

و الخلاصة : إن موضوع الضمان هو مال الغير ، و حيث إن ما نحن فيه ليس مالاً، فلا ضمان ، و لذلك التزم الفقهاء بعدم الضمان فيما لو لم يصدق على المتلف أنه أتلف مال الغير .

فلعله أشار بقوله (فافهم) الى ذلك ، و يمكن الجواب عن هذا الاشكال

بأحد أمرين أو كليهما :

-الاول : أنه قد تقدم سابقاً إن مالية القليل ليست منفية بجهة مطلقة و إنما عدم ماليته مقيدة بعدم الانضمام الى الاجزاء الاخرى ذلك لأن السبب في سقوط ماليته هو قلته ، أما لو انضم الى الاجزاء الاخرى فهو حينئذ مال بلا إشكال سواء انضم الى الاجزاء الاخرى في الذمة أو في الخارج ، لأن السبب المتقدم يكون منفياً فلا مانع من صدق المالية عليه .

الثاني : أنه لو قيل لا معنى للاجتماع في الذمة إلا على فرض الضمان و هو أول الكلام ، فإنه يجاب عن الاشكال بجواب آخر و هو أن دليل الضمان دال على ضمان اتلاف مال الغير سواء كان الاتلاف دفعياً أو تدريجياً ، حتى لو كان دليل الضمان هو السيرة فإنها قائمة على ضمان ما أتلفه بلا فرق في البناء بين الاتلاف التدريجي أو الدفعي ، فليس الضمان باعتبار اتلاف كل حبة بنحو الاستقلال حتى يقال انه يعود الاشكال بل الضمان بالاضافة لمجموع ما أتلفه فإنه يصدق عليه أنه اتلف مال الغير و أن عمله من باب اتلاف مال الغير .

قوله «قده» :﴿ مشكل ﴾ ٢/١٥٤ .

أقول : تقدم ان إطلاق ثبوت حق الاختصاص عليه مشكل كما أن إطلاق منع حق الاختصاص عليه مشكل كذلك .

و الصحيح هو التفصيل بين قصد الانتفاع به و فرض المنفعة وبين عدم قصد المنفعة ، لأنه يشترط في ثبوت حق الاختصاص قصد الانتفاع فلا يتصور قصد الانتفاع إلا مع وجود منفعة غير سفهية ، أما لو لم يكن له منفعة يقصدها السابق إليه و الذي حازه فحينئذ لا يشمله حق الاختصاص قطعاً .

قوله «قده» :﴿ فهو أحق به ﴾ ٢/١٥٤ .

أقول : بناءً على هذا اللفظ ، و أما بناءً على اللفظ الآخر (فهو له) فالحديث أجنبي عن باب الاختصاص ، فيكون الدليل حينئذ هو السيرة .

و لا يخفى أن كلام الشيخ «قده» هذا –أي التعميم للخسيس– مبني على عدم انصراف الحديث لخصوص المال .

إلا أنه قد تقدم أنه يعتبر قصد الانتفاع –حتى بناءً على التعميم لغير المال– و لا تكفي مطلق الحيازة في ثبوت حق الاختصاص ، و ذلك لما هو المنساق عند العقلاء ، بل كما هو منصرف من حديث (من سبق) أي من سبق بقصد الانتفاع به .

ما يحرم الاكتساب به لكونه عملاً محرماً في نفسه

قوله «قده» : ﴿ ما يحرم الاكتساب به لكونه عملاً محرماً في نفسه﴾ ٢/١٥٥ .

أقول : هل الكلام هنا في الحرمة التكليفية أو الحرمة الوضعية ؟

لا يخفى أن المطالب المتقدمة كانت بالنسبة الى الحرمة التكليفية إلا مطلب بيع ما لا مالية له فإنه كان ناظراً الى الحرمة الوضعية ، و لذا كان الاولى ذكره في باب شرائط العوضين .

أما ما نحن فيه فقد قال السيد الخوئي «قده» في المصباح : إن مقتضى كون العمل محرماً في نفسه هو حرمة التعامل عليه بلا إشكال بل مقتضى ذلك الفساد أيضاً ، و ذلك لأنه لو آجر نفسه للغناء مثلاً فالمعاملة تقتضي وجوب الاتيان بما استؤجر عليه إذ لا معنى لصحة المعاملة إلا الاتيان به ، بينما الحرمة التكليفية تستدعي الامتناع، فيحصل التنافي بين ما تدعو إليه الاجارة من الاتيان بالعمل و بين ما تدعو إليه الحرمة التكليفية من ترك العمل .

و مقتضى الحرمة التكليفية بطلان البيع أو الاجارة و ذلك لكونه محرماً في نفسه فلا يخصص أدلة الحرمة بالمعاملة فإنه لا يلتزم أحد بأن الحرام ينقلب الى حلال إذا وقعت المعاملة عليه . و هذا بخلاف موارد الحرمة التكليفية المتعلقة بعنوان البيع – لاندراجه تحت عنوان الحرام أو لتوجه النهي الى البيع بمعنى مبغوضية الاشتغال بالمساومة و الايجاب و القبول عن الذكر و الصلاة– لا بمتعلق البيع ، كما هو الحال في البيع وقت النداء فإن الحرمة وقت النداء

وقعت على نفس الاشتغال بالايجاب و القبول في وقت النداء فلا تقتضي الفساد .

و هذا الكلام صحيح إلا أنه ينبغي الرجوع الى ماذكره السيد «قده» في مسألة بيع السلاح من أعداء الدين حيث قال هناك بعدم التلازم بين حرمة بيع السلاح لاعداء الدين و بين البطلان لأن المحرم هو البيع لا متعلقه .

و لكن المستفاد من روايات حرمة بيع السلاح من اعداء الدين هو حرمة البيع من جهة الاقباض لا أن المحرم هو قول البائع (بعتك) بل لا أحد يلتزم بذلك ، فإن المبغوض شرعاً أولاً وبالذات هو تسليط الكافر على السلاح و أن حرمة البيع ناظرة الى ذلك ، بل قد يقال ان المستفاد عرفاً من نفس ما يدل على حرمة بيع السلاح للكافر : حرمة إقباضه ، فالدلالة على الفساد حينئذ أكثر وضوحاً .

فحينئذ نسأل السيد «قده» : كيف نجمع بين صحة البيع المقتضية لوجوب الاقباض و بين حرمة الاقباض ؟ فإنكم كما تلتزمون بالفساد لمبغوضية المتعلق فلا بد أن تلتزموا في هذه المسألة بأن الحرمة التكليفية مستلزمة للفساد ، إذ أن مسألة بيع السلاح لاعداء الدين ليست بأقل من مسألة الغناء و نحوها .

نعم لو كانت الحرمة التكليفية على المتعلق طارئة لطروء عنوان محرم، كما لو باع عمرو زيداً سكيناً يعلم أنه يستخدمها في الاعتداء على الغير فإن البيع يكون صحيحاً و لكن يمنع عنه السكين دفعاً للفساد إذ لا تنافي حينئذ بين صحة المعاملة و بين الحرمة التكليفية لأن الاقباض هنا ليس محرماً مطلقاً ، بل ما دام المانع عن الاقباض موجوداً و هذا المانع ليس ملازماً لعنوان بيع السكين

لزيد فإنه لو أراد استعمالها في منفعة محللة دفعت له .

أما في موارد كون نفس الاقباض محرماً لا بعنوان طارئ بل بما هو اقباض و إن لم يستعمله الطرف الآخر في الحرب أو الفساد ، فلا يمكن الالتزام في مورده بصحة البيع لوجود التنافي بين صحة البيع و بين حرمة الاقباض ، فتكون حرمة الاقباض مانعاً عن تأثير مقتضي البيع في لزوم الاقباض . و منه يعلم انّا لو خصصنا حرمة بيع السلاح من الكافر بفرض استعماله في الحرب ضد المسلمين أو في الفساد ارتفع التنافي حينئذ .

و الظاهر أن قوله (ما يحرم) أعم من الحرمة التكليفية و الوضعية لأن حرمة العمل تقتضي بطلان المعاملة الواقعة عليه للتنافي بين الحرمة و دليل صحة المعاملة فلا ينقلب الحرام عما هو عليه بالمعاملة .

تدليس الماشطة

قوله «قده» :﴿ تدليس الماشطة ﴾ ١٥٩/٢ .

أقول : الظاهر أن التدليس هنا مصداق للغش ، فكان الاولى جعله في باب الغش .

قوله «قده» :﴿ فإن وصلن شعرهن بشعر غير الناس ﴾ ١٦٠/٢ .

أقول : قد يقال : إنه إذا كان المناط هو التدليس فهذا التفصيل لا معنى له .

إلا أنه من الممكن أن يقال : إن هذا التفصيل المذكور في كلام الشيخ المفيد «قده» ناظر الى أمرٍ لا يبعد أن يكون هو الملحوظ أيضاً في بعض الروايات المفصلة و هو أن وصل شعر المرأة بالمرأة مدعاة للتدليس ، أما وصله بشعر غير المرأة كشعر الماعز مثلاً فليس مدعاة للتدليس لعدم خفائه ، فالفرق بينهما كالفرق بين شوب اللبن بما يخفى و بين شوبه بما لا يخفى .

قوله «قده» :﴿ و عمل المواشط بالتدليس ﴾ ١٦٠/٢ .

أقول : قد يقال إن عمل المواشط ليس محرماً ، و أن المحرم هو عرض المرأة المدلسة على الخطيب مثلاً .

نعم قد يقال بحرمة عمل الماشطة فيما إذا قلنا بحرمة الاعانة على الاثم لأنه إحداث مقدمات الغش المحرم ، بل الظاهر أنه داخل في باب الاعانة على الظلم فلا إشكال في حرمته . فما يظهر من عبارة السيد الخوئي «قده» (١) ،

(١) مصباح الفقاهة ج ١ : ١٩٨ .

من بناءِ حرمة الاشتراك في تحمير المرأة و زينتها على حرمة الاعانة على الاثم و عدم حرمته ، ليس دقيقاً .

قوله «قده» :﴿ مرسلة ابن أبي عمير ...﴾ ١٦٣/٢ .

أقول : سيأتي إن شاء الله تعالى : إن الروايات الناهية عن وصل الشعر بالشعر ضعيفة الاسناد ، و أن المرجع بعد سقوطها هو أصالة الحل ، مضافاً الى عمومات جواز تزين المرأة لزوجها ، و عمومات حلية عمل الماشطة ، هذا مع إمكان حمل روايات الوصل على فرض الغش أيضاً .

قوله «قده» :﴿ و لا تصل شعر المرأة بشعر امرأة غيرها ﴾ ١٦٤/٢ .

أقول : النهي هنا مطلق لم يقيد بالتدليس ، و لذلك بحث الفقهاء عن تعليل لهذا المنع و النهي .

فمنهم من علله بأن شعر امرأة غيرها جزء ما لا يؤكل ، فالصلاة به صلاة في جزء ما لا يؤكل كالصلاة في وبر السنور ، و قد نهي في الروايات عن الصلاة فيما لا يؤكل لحمه .

و علل البعض الآخر الحكم بأن شعر امرأة غيرها هو شعر امرأة أجنبية ، و لازم وصل شعرها بشعر امرأة غيرها نظر زوجها لذلك الشعر و لمسه ، و لا إشكال في أنه يحرم على الزوج النظر الى أعضاء و اجزاء المرأة الاجنبية.

إلا أن التعليل بهذين التعليلين قابل للمناقشة :

أما الاول فبعدم ظهور شمول دليل المنع عن الصلاة فيما لا يؤكل للانسان ، و أما الثاني فلأنه لا يسلم ظهور دليل حرمة النظر في حرمة النظر الى الشعر المنفصل عن المرأة ، مع أنه لو ادعي تمامية ظهور الدليل ، فسوف يأتي تقريب دلالة النص على جواز النظر الى شعر المرأة المنفصل .

و هنا ينبغي الالتفات الى أمرين :

الاول : أن إطلاقات الحل و تزين المرأة لزوجها محكّمة ما لم يثبت المقيد ، و لم يثبت لأن الروايات الخاصة ضعيفة .

الثاني : لو سلم اعتبار الروايات الخاصة سنداً فمقتضى الجمع حينئذ هو جواز الوصل بشعر الماعز قطعاً . و أما وصل شعر المرأة بشعر امرأة غيرها فإنه و إن وقع النهي عنه في بعض الروايات إلا أن ذلك النهي قد يُعارض برواية سعد الاسكاف ، إن استظهرنا منها جواز وصل شعر امرأة بشعر غيرها ، فمقتضى الجمع حينئذ هو الكراهة ، إن لم نستظهر من رواية سعد الاسكاف إنكار أصل صدور النهي ، كما سيأتي الاشارة إلى ذلك ، فتكون بذلك ظاهرة في إنكار الكراهة أيضاً لأنه لا مقتضي لها بعد إسقاط النواهي و أنها ليست صادرة لإفادة المبغوضية بل لوجه آخر و هو التقية مثلاً .

و إن لم نستظهر الجواز منها فمقتضى الروايات الناهية عن وصل شعر المرأة بشعر امرأة غيرها هو الحرمة مع الاغماض عن الضعف السندي .

قوله «قده» : ﴿ و إن كان شعراً فلا خير فيه ﴾ ٢/١٦٦ .

أقول : مقتضى إطلاق قوله (شعراً) شموله لشعر الماعز و شعر المرأة .

إلا أنه هنا قد يلتزم بالتقييد بتلك الروايات المتقدمة المفصلة بين شعر الماعز و بين شعر المرأة ، و حينئذ لا حاجة الى حمل هذا الخبر على الكراهة لأن الحمل على الكراهة إنما هو في غير المعارضة بالاطلاق و التقييد ، و أما معها فلا يحمل المطلق على الكراهة .

فلا بد حينئذ – بحسب مقتضى القاعدة – تقييد قوله (و إن كان شعراً) بشعر المرأة .

و عليه ينحصر الاشكال في شعر المرأة ، و ظاهر الرواية النهي عنه ، فإن استظهرنا معارضاً للنهي بمفاد رواية سعد الاسكاف حملنا النهي على الكراهة ، و إلا يبقى النهي على ظاهر الحرمة بعد الاغماض عن المشكلة السندية .

قوله «قده» :﴿ ففي رواية سعد الاسكاف ... ﴾ ١٦٦/٢ .

أقول : صدر هذه الرواية لا ينهض للمعارضة لما جاء في النهي عن وصل شعر المرأة بشعر امرأة غيرها ، نعم قد يقال بنهوض ذيل الرواية للمعارضة .

قوله «قده» :﴿ لا بأس بما تزينت به لزوجها ﴾ ١٦٦/٢ .

أقول : قد يقال : إن مقتضى إطلاق كلام الإمام عليه السلام جواز وصل شعر المرأة بامرأة غيرها أو بشعر ماعز .

إلا أنه يقال في قبال ذلك : إن غاية الكلام السابق دعوى الاطلاق ، و هو مقيد بما دل على حرمة التزين بوصل شعر المرأة بشعر غيرها خصوصاً و ان السؤال وقع عن القرامل ، و القرامل لا يشمل شعر المرأة لأنه يطلق على الصوف .

و حينئذ تكون هذه الرواية مقيدة بالزينة الحلال و أن الزينة الحرام خارجة عن إطلاق هذه الرواية .

هذا بالنسبة الى صدر الرواية ، و لا مشكلة فيه ، و إنما المشكلة في ذيل الرواية الموجب للتعارض بينه و بين الروايات الناهية عن وصل الشعر .

قوله «قده» :﴿ فقال : ليس هناك ... ﴾ ١٦٧/٢ .

أقول : وجه المعارضة : إن ظاهر كلام الإمام نفي كون الوصل المنهي

عنه هو وصل الشعر ، وأن المراد هنا بالوصل معنى آخر .

و حينئذ ينتفي أصل المعنى (الاول) لأن ظاهر هذا الكلام إنكار نهي رسول اللّه صلى اللّه عليه و آله عن وصل شعر المرأة بشعر امرأة غيرها .

قال صاحب الجواهر : إن مراد الإمام (ع) هنا ليس نفي النهي الكراهتي ، بل نفي اللعن الذي هو قوي في الحرمة ، بمعنى أن الواصلة التي تصل الشعر ليست ملعونة و إن كان فعلها مكروهاً ، و أن الملعونة إنما هي التي تصل النساء بالرجال .

إلا أن هذا الكلام منه «قده» يبقى تأويلاً ، لأن ظاهر كلام الإمام نفي النهي الوارد من رسول اللّه صلى اللّه عليه و آله ، و أن النهي إنما هو وارد في حق الواصلة بمعني التي تصل الرجال بالنساء لا التي تصل شعر المرأة بشعر غيرها .

و لعله يمكن رفع المعارضة بأحد أمرين على سبيل منع الخلو :

الاول : ضعف الرواية سنداً ، فلا نحرز صدورها عن الإمام عليه السلام ، و حينئذ لسنا مجبرين على تقرير مفاد الرواية بما يستقيم و الروايات الاخرى .

الثاني : إنه يحتمل حمل روايات النهي عن وصل الشعر بالشعر على التقية و أنها واردة مجاراة للعامة ، و أن حديث (لعن رسول الله (ص) ...) أصله من العامة ، و أن الإمام (ع) عندما يفسر الواصلة بهذا التفسير الثاني كأنما يريد أن يشير الى إنكار هذا الحديث أصلاً بمعنى أنه غير وارد عندنا، غاية الامر أن الإمام (ع) لم يصرح بذلك ، و اكتفى بالاشارة ، وهذا الاسلوب في كلماتهم ليس بعزيز .

قوله «قده» : ﴿ أو امرأة ... ﴾ ٢/١٦٨ .

أقول : تقدم نقل كلام عن البعض في محاولة تعليل النهي عن الوصل ، و أن المنع لكون الشعر لأجنبية فيحرم على الزوج النظر إليه .

و قد تقدمت المناقشة فيه بأن الجزء المنفصل عن المرأة ليس مشمولاً لحرمة النظر الى المرأة لانفصال العلقة بينه و بين الجسد .

إلا أن هذه المناقشة لا تخلو من مناقشة أيضاً ، و ذلك لاعترافهم بعدم جواز النظر الى مثل اصبع المرأة المقطوع ، و لا يظهر فرق بينهما بحسب ظاهر الدليل الناهي ، فإما أن يستظهر من أدلة وجوب غض النظر عدم شمولها للاجزاء المنفصلة اصبعاً كان أو شعراً على السواء ، و إما أن يستظهر شموله للاعضاء حتى بعد الانفصال ، إلا أن يدل دليل خاص على جواز النظر الى الشعر المنفصل كما يستظهر من رواية سعد الاسكاف فيكون التفصيل بين مثل الاصبع و الشعر للدليل الناهي الوارد في الشعر و إلا فنسبة الدليل إليهما على السواء ، و سيأتي تتمة للكلام قريباً .

قوله «قده» : ﴿ في مطلق الزينة ﴾ ٢/١٧٠ .

أقول : إلا أنه قد يقال بأن الرخصة في مطلق الزينة مقيدة بغير هذه الاشياء ، و حينئذ لا يلتزم بالكراهة بل يلتزم بالتقييد أي أن الزينة جائزة بل راجحة إلا ما كان من قبيل النمص و الوصل و نحوهما .

لكن قد يبعّد هذا التقييد بوجه سيأتي الاشارة إليه إن شاء اللّه تعالى .

قوله «قده» : ﴿ و لعله أولى من تخصيص ﴾ ٢/١٧١ .

أقول : لعل وجه هذه الاولوية و مرجوحية هذا التخصيص هو : لزوم تخصيص الاكثر ، سواء قيّدنا عمومات عمل الماشطة ، فنقول عمل الماشطة

حلال إلا في هذه الامور ، أو قيّدنا عمومات التزين فنقول إن الزينة للزوج حلال إلا في هذه الامور .

و لكن قد يقال إن كلا التقييدين بعيد خصوصاً التقييد الاول ، و ذلك لاستلزامه اخراج الاكثر ، لأننا عندما نقول : عمل الماشطة حلال إلا النمص و الوصل و الاستيشار و النتف الى آخره ، معنى ذلك عدم بقاء شيء من عمل الماشطة لأن المتعارف من عمل الماشطة هو هذه الامور .

و كذلك بالنسبة الى التقييد الثاني لأن الإمام عليه السلام عندما قال (لا بأس على المرأة بما تزينت به لزوجها) ليس ناظراً الى التزين بالثياب أو الحلي بل ناظر الى التزين بما هو من سنخ مورد السؤال و هو القرامل ، و استثناء هذه الامور يكون حينئذ مستلزماً لاخراج أكثر أفراد التزين ، و لعله السبب في استبعاد التخصيص في عبارة المصنف .

تنبيه :

تقدم الكلام في رواية سعد الاسكاف التي أنكر فيها الإمام عليه السلام لعن رسول اللّه صلى اللّه عليه و آله للواصلة و الموصولة بمعنى الواصلة للشعر و الموصول لها ، و ذلك يقتضي نفي الحرمةعنه قطعاً لأنه القدر المتيقن ، و لكن هل يقتضي ذلك نفي الكراهة أم لا ؟ الظاهر أنه متفرع على ظهور كلام الإمام عليه السلام في نفي صدور الرواية و النهي عن النبي صلى اللّه عليه و آله فإن كان ظاهراً في ذلك فالكراهة منتفية و إلا فلا ، و قد تقدم تقريب الاول و هو أن ظاهر الرواية انكار صدور النهي عن وصل الشعر ، وهو يقتضي المعارضة مع ما دل على صدوره .

و قد يقال – كما أشار الى ذلك السيد «قده» في حاشية المصباح – :

إن هذه الرواية ضعيفة سنداً بسعد الاسكاف نفسه (١) .

إلا أنه بعد التأمل قد يقال بقوة الرواية و اعتبارها سنداً ، و ذلك لأن الشيخ الكليني «قده» يرويها في الكافي عن محمد بن يحيى الاشعري عن محمد بن الحسن بن أبي الخطاب الزيات عن عبدالرحمن ابن أبي هاشم عن أبي خديجة سالم بن مكرم عن سعد الاسكاف .

و سعد الاسكاف بهذا العنوان لم يرد فيه توثيق فهو مجهول ، و لكن لو استظهرنا – كما هو قوي، و رجح ذلك صاحب جامع الرواة – إتحاد سعد الاسكاف هذا مع سعد بن ظريف الاسكاف ، و هو – و إن قال فيه النجاشي (يعرف و ينكر) (٢)، و قال عنه الميرزا محمد على الاسترابادي صاحب الرجال الكبير (الاظهر عندي التوقف فيما يرويه سعد الاسكاف ، نعم يخرج حديثه شاهداً) – إلا أنه مع ذلك قد يقال بأنه لا بأس بالاعتماد على رواياته ، و ذلك لقول الشيخ الطوسي (٣) :(انه صحيح الحديث) ؛

و هذا التعبير عند علماء الرجال يفيد الوثاقة ، نعم قد يشعر بفساد مذهبه، من حيث كونه من الناووسية الذين وقفوا على أبي عبدالله عليه السلام ، إلا أن هذا غير ضائربحديثه .

و أما ما يظهر من السيد الخوئي «قده» في المصباح –بناءً على كون ما في الحاشية له – من ضعف الرواية لجهالة سعد الاسكاف فهو غير مسلم خصوصاً بعد الالتفات الى وصفه «قده» لها بالمعتبرة في مسائل النظر من كتاب النكاح على ما في التقرير .

(١) مصباح الفقاهة ج١ : ١٩٩ .

(٢) رجال النجاشي ص : ١٧٨ رقم [٤٦٨] .

(٣) في كتابه الرجال عندما ذكره في أصحاب أبي جعفر و أبي عبدالله عليهما السلام .

و الظاهر أن التعبير عنها بالمعتبرة راجع الى ماذكرناه من إمكان الاعتماد على روايات سعد الاسكاف و ذلك لصراحة عبارة الشيخ الطوسي «قده» في وثاقته ، و أما قول النجاشي فغير ضائر بوثاقته كما لا يخفى على من تتبع موارد الرجال ، فكون حديثه يعرف و ينكر يمكن رجوعه الى من يروي عنه و لا يتعين دلالته على ضعف الرجل من جهة الوثاقة ، و تفصيل المطلب في محله .

فحينئذ بناءً على هذا الكلام يمكن اعتبار الرواية ، و بناءً على أن الرواية ظاهرة في نفي حرمة وصل الشعر بالشعر أصلاً حتى لو كان وصل شعر امرأة بغيرها ، فلا مناص عن حمل روايات النهي عن وصل الشعر بالشعر على الكراهة ، كما أنه لا يبعد دلالة رواية سعد الاسكاف على إنكار أصل النهي فلا مقتضي للكراهة أصلاً ، و قد تقدم الاشارة الى ذلك .

بناءً على ذلك يمكن الجواب على الاشكال السابق ، و هو أنه ما هو وجه التفريق بين اليد المقطوعة و بين الشعر المقطوع ، مع أن مقتضى القاعدة هو عدم التفريق بين الشعر و اليد ، إذ كما يُلتزم بحرمة النظر الى اليد المقطوعة بمقتضى إطلاق دليل حرمة النظر كذلك ينبغي الالتزام بحرمة النظر الى الشعر الساقط .

بأن يقال : بأنه بعد اعتبار رواية سعد الاسكاف و استفادة جواز وصل الشعر بالشعر منها و استلزام ذلك -أي وصل الشعر بالشعر - نظر الزوج الى ذلك الشعر عادة ، مع ذلك جوّز الإمام عليه السلام الوصل ، قد يقال بجواز النظر الى شعر المرأة الاجنبية إذا كان منفصلاً عن شعرها ، خلافاً لمقتضى القاعدة و التزاماً بمقتضى الرواية .

قوله «قده» : ﴿ بإرادة التدليس ﴾ ٢/١٧٤ .

أقول : صرفه الى خصوص التدليس لا معنى له لأنه ليس جمعاً عرفياً ، فالمعارضة بين رواية علي بن غراب الناهية عن النمص و بين رواية علي بن جعفر المسوغة لذلك لا محالة واقعة .

و لفك ذلك التعارض يوجد طريقان لا ثالث لهما :

الاول : أن نرتكب التقييد ، فنقول : إن رواية علي بن غراب تقتضي حرمة النمص مطلقاً ، وإن رواية علي بن جعفر سوغت ذلك للزوجة التي تصنع ذلك لزوجها ، فنقيد الاولى بالثانية فيكون حاصل التقييد هو أنه يحرم النمص إلا أن يكون ذلك من الزوجة لزوجها .

و لكن هذا الوجه ليس صحيحاً و ذلك لأنه لو كان النمص في نفسه محرماً بغض النظر عن عنوان التدليس لما ساغ من الزوجة لزوجها، إذ من الواضح أن جواز تزين المرأة لزوجها إنما هو بالامور المباحة لا المحرمة ، و أن الشيء المحرم لا ينقلب عن الحرمة بعروض عنوان التزين للزوج .

الثاني : و هو الاولى في الجمع بين الروايتين : أن نحمل رواية علي بن غراب على الكراهة .

و مما يهون الخطب أن رواية علي بن غراب ضعيفة الاسناد بعلي بن غراب نفسه فإن مجهول التوثيق ، و بعض الواقعين في السند ، و حينئذ أقصى ما يمكن أن يترتب عليها هو الكراهة بناءً على التسامح في أدلة السنن ، و بناءً على شمول هذه القاعدة للكراهة .

قوله «قده» : ﴿ بغير مصلحة ﴾ ٢/١٧٤ .

أقول : كيف يكون بغير مصلحة مع أن فائدة الوشم هي الزينة ، فهذا

الكلام غير مسلم ، و الايذاء إنما يحرم من الولي إذا كان عدواناً ، أما لو كان لمصلحة فلا بأس .

نعم يشترط أن يكون الايذاء متناسباً مع المصلحة .

قوله «قده» :﴿ بإظهار شدة بياض البدن و صفائه ﴾ ٢/١٧٥ .

أقول : هذا اعتراف من المصنف «قده» بوجود المصلحة و الفائدة المترتبة على الوشم .

قوله «قده» :﴿ بل هو تزين للمرأة من حيث خبط البياض بالخضرة﴾٢/١٧٥ .

أقول : لا يخلو الامر هنا من تهافت بين هذه العبارة و العبارة الآتية وهوقوله (ثم إن التدليس بما ذكرنا إنما يحصل بمجرد رغبة الخاطب أو المشتري و إن علما ...)، لأنه لا إشكال في أن الوشم مما يزيد في الرغبة .

قوله «قده» :﴿ الموجبة لظهور بياض البدن و صفائه ﴾ ٢/١٧٧ .

أقول : هل هذه الثياب موجبة لظهور البياض الواقعي للبدن أو أنها موجبة لظهور بياض خيالي زائد على ما هو الواقع ؟

إن كان الثاني فهو تدليس ، و إن كان الاول فهو ليس تدليساً كما هو واضح .

قوله «قده» :﴿ دلت على كراهة كسب الماشطة ﴾ ٢/١٧٧ .

أقول : المكروه هنا يتصور على نحوين : إما أن يكون المكروه هوعمل الماشطة إذا شارطت ، أو يكون هو مشارطتها لا عملها .

و معنى الاول: ان عملها مباح إلا أنه يكون مكروهاً إذا ضمت إليه المشارطة ، فلو عملت بدون مشارطة ثم شارطت بعد ذلك فإن عملها –

كما يقول الشيخ – ليس مكروهاً و ذلك لأن عملها وقع بدون مشارطة ، و ما وقع لا ينقلب عما وقع عليه .

إلا أن السيد الخوئي «قده» يقول ما مضمونه (١): إنه ينقلب مكروهاً بفرض المشارطة شرطاً للكراهة بنحو الشرط المتأخر ، و أن عدم كراهية العمل مشروط بعدم المشارطة مطلقاً و لو المتأخرة (٢) .

و الصحيح هو أن ما نحن فيه أيضاً ليس من باب الشرط المتأخر لأن الذي يكون مكروهاً ليس هو العمل حتى يجعل الشيءُ المتأخرُ ، و هو المشارطة ، المتقدمَ مكروهاً ، و إنما المكروه بحسب ظاهر النص هو نفس المشارطة .

كما أن المستفاد من الروايات بحسب ظاهر النص هو عدم كراهة عمل الماشطة ، بل إن عملها قد يكون راجحاً فيما إذا كان من قبيل تزيين المرأة لزوجها لأنه إعانة على طاعة .

و قد يستظهر وجه ثالث و هو كراهة كسب الماشطة أي الاجرة التي أُخذت بالمشارطة ، كما قد يرشد إليه بعض الروايات الواردة في الحجامة التي يأمر فيها الإمام بالتصدق بالمال المأخوذ بالمشارطة .

فهذه الروايات يستفاد منها كراهة أكل المال المأخوذ بالمشارطة خصوصاً بالالتفات الى بعض الاحتمالات الآتية في كلام الشيخ «قده» في

---

(١) مصباح الفقاهة ج ١ : ٢٠٠ .

(٢) و هذا مبني على إمكان الشرط المتأخر، أما إذا قلنا بعدم إمكانه و أن الشرط بما هو شرط غير قابل للتأخر عن المشروط حتى في الاعتباريات و ذلك لأن اعتبار شيء شرطاً ينافي فرضه متأخراً ، و أن ما ذكر من الامثلة علي الشرط المتأخر أجنبي عن بابه ، لم يصح حينئذ هذا الفرض .

تعليل كراهة المشارطة من احتمال خجالة المشتري فيعطي حياءً ، و المأخوذ حياءً كالمأخوذ غصباً ، فالمال المأخوذ بالمشارطة لا يخلومن شوب إشكال، و حينئذ الاولى للمؤمنة المتشرعة تجنب هذا الامر، و لذلك أمر الإمام عليه السلام بالتصدق بهذا المال .

و الظاهر من الروايات هو أن الكراهة بأحد معنيين إما الثاني أو الثالث ، بل قد يقال إن المكروه كلا الامرين يعني أكل المال الذي أُخذ بنحو المشارطة مكروه ، و نفس المشارطة مكروهة .

قوله «قده» :﴿ إلا استحياءً و صيانة للعرض ﴾ ٢/١٨٠ .

أقول : هذا الكلام يؤكد كون المراد بالكراهة هو الوجه الثالث ، لأن التعليلات التي ذكرها الشيخ «قده» لا تناسب الوجه الاول و هو كراهة نفس العمل كما هو واضح .

تزين الرجل بما يحرم عليه

قوله «قده» : ﴿ المسألة الثانية : تزين الرجل بما يحرم عليه من لبس الحرير .... ﴾ ١٨٧/٢ .

أقول : حاصل الكلام في هذه المسألة : أن المحرم على الرجل هل هو لبس الحرير و الذهب أو هو التزين بهما ؟و فرق بينهما إذ بين الامرين عموم و خصوص من وجه كما هو واضح ، فإنه قد يتحقق اللبس بدون تحقق التزين كما لو لبس الذهب و الحرير تحت الثياب ، فإنه و أن صدق عليه لبس إلا أنه لا يعد تزيناً . و قد يتحقق التزين بدون لبس كما لو علقه على بدنه مثلاً ، و قد يجتمعان كما لو لبس الحرير .

فالواقع في الروايات هل هو اللبس أو التزين أو أن الموضوع للحرمة كلا الامرين على سبيل منع الخلو ؟

قوله «قده» : ﴿ لأن الظاهر من التشبه ... ﴾ ١٨٩/٢ .

أقول : الظهور هنا إن كان بمعنى الاستظهار من اللفظ فليس كذلك لأن مقتضى ذلك الاستظهار يكون الحق مع صاحب العروة «قده» بمعنى أن التشبه مطلق إلا أن نلتزم بالتقيد للازم الباطل – لا للاستظهار من اللفظ – و هو حرمة أشياء لم يقل أحد بحرمتها ، و إلا لو خلينا و ظاهر اللفظ فهو يقتضي حرمة مطلق التشبه .

و قد أورد السيد الخوئي «قده» (١) على قول صاحب العروة بأن

(١) مصباح الفقاهة ج١ : ٢٠٨ .

المتعلق إما أن يكون من الامور الجعلية أو من الامور الطبعية ، و أما الالتزام بكون المتعلق جامعاً بين الامور الطبعية و الامور الجعلية فلا يمكن لعدم الجامع ، و حينئذ لا يمكن الالتزام بحرمة مطلق التشبه .

إلا أن هذا الاشكال من السيد الخوئي «قده» ليس وارداً لأنه يمكن أن نتصور جامعاً و لو انتزاعياً ، لأنه يكتفى في مقام الدلالة بالجامع الانتزاعي ، و لا يشترط وجود جامع حقيقي بين الافراد المشار إليها في الكلام ، وعدم وجود الجامع الحقيقي بين الامور الجعلية و الطبعية غير مانع من شمول العنوان لهما معاً و ذلك بلحاظ الجامع الانتزاعي ، إلا أنه مع ذلك لا يلتزم بما التزم به السيد صاحب العروة «قده» (١) من حرمة لبس كل ما هو مختص بالمرأة ؛ فإنه من الواضح أنه ليس موضوع الحرمة هو لبس الرجل ما يختص بالمرأة بل التشبه بالمرأة ، و هو لا يحصل بمجرد لبس الرجل حذاء المرأة مثلاً ، فإنه يعتبر في التشبه تحقق الشبه كونه بما يحقق الشبه عرفاً لا مجرد قصد ذلك و لا مع اقترانه بما هو ليس محققاً للشبه عرفاً .

قوله «قده» : ﴿ مع عدم قصد التشبه ﴾ ٢/١٨٩ .

أقول : قوله هذا ظاهر في اعتبار القصد في صدق التشبه ، إلا أن السيد الخوئي «قده» قال في المصباح (٢): إنه لا يعتبر القصد في صدق التشبه .

و لكن قد يقال : إن التشبه من العناوين القصدية لأن التشبه تفعل مأخوذ فيه القصد ، فالرجل المتشبه قاصد له .

فمقتضى ظاهر اللفظ : اعتبار القصد ، وحينئذ يكون الحق مع الشيخ

(١) الحاشية على المكاسب ص ١٧ .

(٢) مصباح الفقاهة ج ١ : ٢١٠ .

«قده» إلا أننا قد نخرج فيما نحن فيه عن مقتضى ظاهر لفظ التشبه ، و نلغي القصد لظاهر بعض الروايات الواردة مثل رواية الحسين بن علوان فإنه لا يتعين فيها أن يكون تأنث الرجل مع قصد التشبه كما هو واضح .

و بعبارة أخرى : نلتزم فيما نحن فيه بعدم اعتبار قصد التشبه في الحرمة ، و أنه نُزّل الآتي بهذه الافعال المشابه لافعال النساء منزلة القاصد فاطلق عليه عنوان المتشبه .

و من هنا يمكن الجمع بين كلام الشيخ «قده» و بين كلام السيد الخوئي «قده» و ذلك بأن يقال : إن كلام الشيخ ناظر الى ظاهر اللفظ بما هو فإنه يقتضي القصد بلا إشكال ، و أن كلام السيد الخوئي ناظر الى ظاهر الرواية فإنها ليست ناظرة الى من قصد الشبه بالمرأة بل هي ناظرة الى كل من تحلى و تلبس بالافعال المختصة النساء ، سواء كان قاصداً للشبه أو غير قاصد له .

و حينئذ ينبغي أن نلتزم بالفرق بين المعنى اللغوي و بين المراد في الرواية ، و أن المراد فيها معنى عنائي أوسع من المعنى اللغوي المأخوذ فيه القصد .

و نستخلص من ذلك عدة أمور :

– ان ظاهر الروايات عدم اعتبار القصد .

– ان الاطلاق هنا إطلاق عنائي و هو أوسع من المعنى للغوي الظاهر في اعتبار القصد .

– ان ظاهر الروايات هو حرمة القصد الى الشبه بكل فعل سواء كان الشبه في الامر الجعلي أو في الامر الطبعي ، و يمكن الاشارة الى الجامع الانتزاعي باللفظ .

– ان الالتزام بالاطلاق لا محذور فيه ، إلا أنه قد يلتزم بتقييد التشبه بما

هو من الطباع بمقتضى اللازم الباطل (١)، و لعله يستظهر كون نظر روايات التشبه الى التشبه بالطباع من خلال التأمل في بعض الروايات التي رواها في المستدرك في باب التشبه فراجع .

و من هنا نعرف ما يمكن أن يناقش به قوله (لأن الظاهر من التشبه ..)، إذ الظاهر هو الاطلاق ، ولكنه يلتزم بالتقييد فراراً من اللازم الباطل ، أو استفادة للتقييد من دليل آخر .

و بعد هذا يتبين عدم حرمة لبس الرجل ما يختص بالمرأة من هذه الجهة إلا أن يؤدي ذلك الى التشبه في الطباع فيكون محرماً ، أو يتم دليل آخر على حرمة التشبه في اللباس ، و لكن الوارد في حرمة التشبه في اللباس إما ضعيف سنداً أو دلالة .

قوله «قده» : ﴿ رواية سماعة عن أبي عبدالله عليه السلام ﴾٢/١٩٠.

أقول : هذه الرواية محمولة على الكراهة قطعاً، وذلك لأن طول الثياب ليس محرماً بلا إشكال فلا ربط لها حينئذ بما نحن فيه .

قوله «قده» : ﴿ كان رسول اللّه صلى اللّه عليه و آله يزجر الرجل ﴾٢/١٩٠ .

أقول : لا يخفى أن هذه الرواية على فرض تماميتها غير ضائرة بما نحن فيه و هو اختصاص التشبه بالتشبه بما هو مقتضى الطبع ، و ذلك لأن هذه الرواية ليست مفسرة للتشبه الوارد في تلك الروايات حتى يلزم حمل التشبه في تلك الروايات على التشبه في اللباس ، لأن غاية ما تفيده هذه الرواية هو

---

(١) و من الواضح أن هذا اللزم الباطل لا يترتب لو اعتبرنا القصد في حرمة التشبه ، فتدبر.

حرمة التشبه في اللباس .

فحينئذ مقتضى تلك الروايات هو حرمة التشبه فيما هو مقتضى الطبع ، و أما مقتضى هذه الرواية فهو حرمة التشبه في اللباس أيضاً مضافاً لمقتضى تلك الروايات ، و ليست هذه الرواية حينئذ مفسرة لتلك الروايات .

فلو تمت هذه الرواية سنداً لدلت على حرمة التشبه في اللباس كحكم مستقل عن مفاد الروايات السابقة ، و هي حينئذ غير ضائرة فيما نحن فيه .

قوله «قده» : ﴿و فيهما خصوصاً الاولى بقرينة المورد ظهور في الكراهة﴾ ٢/١٩١ .

أقول : أما ظهور الاولى فمسلم ، و قد تقدم الاشارة إلى ذلك ، و أما الرواية الثانية فلا نسلم كون المورد قرينة على الكراهة لأن كون تشبه الرجل بالمرأة في اللباس أو العكس مكروهاً هو أول الكلام لأنه لا إجماع على كون التشبه في اللباس مكروهاً لا محرماً و إنما هو مورد الكلام .

فقوله (و فيهما .....) محل تأمل .

قوله «قده» : ﴿ثم الخنثى يجب عليها﴾ ٢/١٩١ .

أقول : بناءً على الالتزام بحرمة التشبه باللباس يأتي الكلام في الخنثى فيقال : إنّ الخنثى إن قلنا أنها صنف ثالث غير الذكر و الانثى فلا إشكال حينئذ في جواز لبسها أي لباس لأنها ليست رجلاً متشبهاً بامرأة و لا بالعكس.

و أما إذا قلنا بأنها ليست صنفاً ثالثاً و إنما هي أحد الصنفين بنحو الاجمال كما هو مقتضى ظواهر الروايات و هو الصحيح ، فالامر مشكل بالنسبة إليها و ذلك لوجود علم اجمالي عندها إما أن تكون رجلاً فيحرم عليها لبس لباس المرأة ، و إما أن تكون امرأة فيحرم عليها لبس ألبسة الرجال

، و العلم الاجمالي يقتضي الاحتياط في تمام أفراد الشبهة و جريان الاصل المؤمن في كل طرف معارض بجريانه في الطرف الآخر .

قوله «قده» :﴿ مقدمة ...﴾ ١٩١/٢ .

أقول : أي مقدمة علمية ، يعني لكي تعلم بحصول الامتثال – لأن الاشتغال اليقيني يستدعي الفراغ اليقيني – و هي عالمة بأنها مكلفة بتكليف ما، إما اجتناب لباس المرأة أو اجتناب لباس الرجل ، و لا تعلم بفراغ ذمتها عن التكليف إلا بعد الالتزام بالاحتياط في كلا الطرفين .

قوله «قده» :﴿ صورة علم التشبه ﴾ ١٩٢/٢ .

أقول : هل المراد بهذا الكلام خصوص العلم التفصيلي أو الاعم من العلم التفصيلي و الاجمالي ؟

لا إشكال أنه لا موجب لتخصيص العلم بالعلم التفصيلي، و ذلك لكفاية العلم الاجمالي في ثبوت الحرمة ، إلا أنه بناءً على ذلك تقع الخنثى في أمر صعب لأنه إذا كان يحرم عليها لباس المرأة و لباس الرجل ، فلابد حينئذ من ابتكار لباس ثالث ، و هذا اللباس الثالث عادة يكون لباس شهرة فتقع حينئذ في محذور آخر و هو لباس الشهرة .

قد يقال : إنها تلبس الثياب المشتركة بين الرجل و المرأة إذا وجدت و حينئذ لا إشكال كما هو واضح .

إلا أن الحل الاساسي لهذا المطلب هو أن يقال : إنه يعتبر في التشبه في اللباس القصد الى التشبه –كما اعترف به السيد الخوئي «قده» في (المحاضرات) و إن انكره في (المصباح) (١)– و هو مقتضى المعنى اللغوي ،

(١) هذا بحسب ظاهر التقريرين .

غاية الامر أننا خرجنا عنه و قلنا بعدم اعتبار قصد التشبه في الحرمة في مورد روايات التشبه الناظرة الى التأنث بقرينة خاصة .

و أما في هذا الحكم و هوالتشبه في اللباس كما هو مقتضى الروايات الاخيرة فلا مانع من الاقتصار على المفاد اللغوي للتشبه ، و التشبه إنما يصدق في مورد قصد التشبه ، و لذلك صرح السيد الخوئي «قده» كما في المحاضرات أنه لو لبس الرجل لباس المرأة لا بقصد التشبه بالمرأة –كما هو في موارد التمثيليات و المسرحيات – لم يكن ذلك محرماً ، و ذلك لأن اللبس في مثل المسرحية أو ما أشبه لا يقصد به اللابس أن يتزين بزي المرأة بل المقصود منه الحكاية .

و إذا كان الامر كذلك فالامر سهل حينئذ بالنسبة للخنثى لأنه لا يحرم عليها لباس الرجل أو المرأة بذاته و إنما يحرم عليها فيما إذا كانت قاصدة للتشبه لأحدهما ، فإذا لبست لباسهما لا بقصد التشبه لم يكن ذلك محرماً عليها ، كما أنه يعتبر حصول الشبه أيضاً كما تقدم .

و من هنا نعلم وجه النظر في كلام السيد صاحب العروة «قده» حيث قال في حاشيته : إن التشبه في كل شيء بحسبه ، فلبس الرجل القلادة يعد تشبهاً بالمرأة في هذا الامر و هو لبس القلادة ، وهكذا .

فإنه يقال : إن ظاهر التشبه هوالتشبه بالزي العام أي أن زي الرجل العام يكون شبيهاً بزي المرأة و العكس ، وأما لبس الخاتم أو السوار أو نحو ذلك فلا يصدق عليه تشبه بالزي العام كما هو واضح إلا أن يقترن بالتشبه في الطباع.

التشبيب

قوله «قده» :﴿ التشبيب بالمرأة ﴾ ١٩٥/٢ .

أقول : سيأتي أن هذا العنوان لم يرد في نص ، و أننا إنما نلتزم بحرمة التشبيب فيما لو اقتضى أحد العناوين الثانوية المحرمة كالهتك و الايذاء و ما أشبه ذلك من العناوين الآتية .

ومن هنا نعرف وجه الاشكال في القيود التي ذكرها الماتن «قده» كالايمان وغيرها ، لأن المدار على تحقق عنوان من العناوين الثانوية المحرمة، ففي كل مورد صدق العنوان المحرم كان التشبيب محرماً ، و أما إذا لم يصدق العنوان الثانوي المحرم فلا دليل على حرمته .

قوله «قده» :﴿ بالشعر ... ﴾ ١٩٥/٢ .

أقول : هذا القيد ناظر الى بيان معنى التشبيب ، و أن التشبيب لغة إنما هو ذكر محاسن المرأة بالشعر .

و أما الحكم بمعنى أنه هل تختص الحرمة بما لو كان ذكر المحاسن بالشعر ، فهذا أمر آخر كما سيأتي إن شاء اللّه تعالى من أنه إذا كان الدليل على حرمة التشبيب هو النص الخاص فحينئذ لعله يقال : إن مورد الدليل هو التشبيب ، و هو مختص بالشعر، فيقال بحرمة التشبيب إذا كان بالشعر ، وأما كان بغير الشعر فلا دليل عليه .

و أما إذا كان الدليل على حرمة التشبيب ليس هو النص الخاص و إنما هو العناوين الثانوية المحرمة الآتية كالايذاء و الهتك و ما أشبه ذلك فالحكم

حينئذ لا يختص بالشعر كما هو واضح فلو استوجب النثر الايذاء و الهتك كان ذلك حراماً .

فالاولى ارجاع هذا القيد أي قوله (بالشعر) الى معنى التشبيب لا الى حكمه .

قوله «قده» :﴿ بلزوم تفضيحها ﴾ ٢/١٩٧ .

أقول : قد يقال : إنه لا إشكال في كون التفضيح و الهتك حراماً لأن حرمة المؤمن محفوظة كما لا يخفى .

و هذا هو الذي يمكن أن يستدل به على حرمة بعض الموارد كحرمة النظر الى الصور الفوتوغرافية ونحوها، فإن الهتك سبب من أسباب حرمة النظر ، مع غض النظر عن تهيج الشهوة و ما أشبه ذلك .

قوله «قده» :﴿ و إيذائها ﴾ ٢/١٩٧ .

أقول : هذه العلة –لو قلنا باستيجابها للحرمة – ليست علة مطردة لأن بعض النساء لا يتأذين بالتشبيب .

فالكلام بناءً على ترتب الايذاء هل يكون سبباً للحرمة أو لا يكون كذلك .

قال السيد الخوئي «قده» كما في المصباح : إنه لا دليل على حرمة فعل يترتب عليه أذى الغير قهراً إذا كان الفعل سائغاً في نفسه ، و لم يقصد العامل أذية الغير من فعله ..الخ (١) .

و لكن قد يقال : إن هناك فرقاً بين ما أشار إليه السيد الخوئي و بين ما

(١) مصباح الفقاهة ج ١ : ٢١٢ .

نحن فيه ، و ذلك لأن ما أشار إليه السيد هو الموارد الموجبة للايذاء دون صدق العدوان عرفاً ، كما لو علم شخص انه لو لبس ثوباً جديداً للزم منه أن يتأذى جاره فإنه لا يحرم ذلك كما هو واضح ، و أما الإيذاء بما هو من قبيل العدوان عرفاً فلا يقال انه لا دليل على حرمته، و ما نحن فيه من هذا القبيل ، و هل هو إلا من نظير وضع الشوك في طريق المؤمن .

قوله «قده» :﴿ و اغراء الفساق بها ﴾ ١١٩٧/٢ .

أقول : فيكون -فيما لو استوجب ذلك - من باب ترويج الفساد .

قوله «قده» :﴿ و ادخال النقص عليها و على أهلها ﴾ ١٩٧/٢ .

أقول : هذا من قبيل إدخال الضرر، و لا إشكال في حرمته شرعاً لأن الضرر الذي يحرم الحاقه بالغير لا يختص بالنفس و لا بالمال ، و إنما هو شامل للعرض أيضاً كما هو واضح ، و لذلك جاز ترك بعض الواجبات عند استلزام الضرر بالعرض كما جاز ذلك عند استلزام الضرر في المال و النفس ، كما في باب الامر بالمعروف و النهي عن المنكر وغير ذلك .

قوله «قده» :﴿ بل البعيدات من قراباتهم ﴾ ٢/ ١٩٨ .

أقول : قد يتسائل أحد فيقول : لو كان التشبيب بامرأة بعيدة عن شخص معين و لكن هذا الشخص يتأذى بالتشبيب بتلك المرأة لأنها مؤمنة مثلاً فهل يصدق على ذلك التشبيب أنه إدخال أذى أوضرر على ذلك الشخص أو لا يصدق ؟

الظاهر من العرف أنه لا يصدق عليه إدخال ضرر أو أذى على ذلك الشخص لأن العرف إنما يعد التعدي على الاخرين تعدياً على الشخص المذكور فيما لو كان الاخرون من المحسوبين عليه و من الملحقين به ، وأما إذا

لم يكونوا كذلك فلا يكون التعدي عليهم تعدياً عليه .

و من هنا نعرف أنه لا بد من تقييد قوله (البعيدات من قراباتهم) بالتابعات له عرفاً لكي يصدق الاضرار به عدواناً .

قوله «قده» : ﴿لا تنهض لإثبات التحريم مع كونه أخص من المدعى﴾ ٢/١٩٨ .

أقول : إن كان الاشكال عند الشيخ «قده» واحداً بمعنى أن هذه الوجوه لا تنهض للتحريم بملاحظة كونها أخص من المدعى، و أن المراد اثبات التحريم مطلقاً ، فهذا صحيح لأن هذه الوجوه إنما تثبت الحرمة في فرض ثبوت الهتك و ما أشبه ذلك .

و إن كان مراد الشيخ «قده» الاشكال بأمرين :

الاول : ان هذه الوجوه لا تنهض لإثبات الحرمة أصلاً .

الثاني : أنها أخص من المدعى ، فغير مسلم لما تقدم من استلزام هذه الوجوه للحرمة في مواردها، و أما الاشكال في استلزام مثل الايذاء للحرمة فقد تقدم دفعه و أن الايذاء فيما نحن فيه مستلزم للحرمة بلا إشكال .

نعم يرد عليه إشكال آخر و هو كونه أخص من المدعى مع غض النظر عن القيود المتقدمة في أول البحث ، و أما بلحاظ هذه القيود فقد يقال : إن الامر لا يخلو من أحد هذه القيود و العناوين الثانوية ، فلا يرد الاشكال .

قوله «قده» : ﴿عمومات حرمة اللهو و الباطل﴾ ٢/١٩٩ .

أقول : سيأتي إن شاء اللّه تعالى ان هذا مبني على حرمة مطلق اللهو .

قوله «قده» : ﴿حرمة الفحشاء﴾ ٢/٢٠٠ .

أقول : الظاهر أن المراد بالفحشاء هو الكلام القبيح المستنكر ، وهذا

أخص مما نحن فيه لأن الكلام القبيح المستنكر قد لا يستلزمه التشبيب كما هو واضح .

قوله «قده» : ﴿و منافاته للعفاف﴾ ٢/ ٢٠١ .

أقول : ليس كل مناف للعفاف محرماً ، و ذلك لأن العفاف ، كما أشار إليه السيد في حاشيته على العروة ، على مراتب : فمن العفاف ما هو بمرتبة واجبة و هو العفاف عن المحرمات ، ومنه ما هو بمرتبة كمال و فضل .

فالعفاف الواجب هو العفاف عن المحرم ، و اثبات كون ما نحن فيه ، وهو ترك التشبيب ، من باب العفاف الواجب فرع اثبات كون التشبيب محرماً ، وهو أول الكلام كما هو واضح .

قوله «قده» : ﴿و المسألة غير صافية عن الاشتباه و الاشكال﴾ ٢/ ٢٠٦.

أقول : تقدم أن الاشتباه و الاشكال إنما هو بملاحظة كون الوجوه المذكورة أخص من المدعى .

إلا أن يقال بانتفاء إشكال الاخصية بعد الالتزام بالقيود التي ذكرها الشيخ «قده» في أول البحث و هي كون المرأة معروفة مؤمنة الى غير ذلك.

إلا أنه تقدم أن المناط في المسألة هو ترتب عنوان من العناوين الثانوية المحرمة ، و إن كان أحد تلك القيود منتفياً ، و ذلك لأن كون المرأة غير محترمة مثلاً مسقط لحرمة هتكها لكنه لا يسقط المناطات الاخرى كمناط تهييج الشهوة أو الايذاء أو نحو ذلك .

قوله «قده» : ﴿ظاهر الكل جواز التشبيب بالمرأة المبهمة﴾ ٢/ ٢٠٦ .

أقول : قد يقال إن هذه الجواز مبني على فرض انتفاء العلل السابقة

الموجبة للتحريم كلها .

إلاأنك قد عرفت أن من الامور الموجبة للتحريم تهيج الشهوة و الرغبة الجنسية ، فلو كان التشبيب بالمبهمة يؤدي الى تهيج الشهوة و غير ذلك من الانفعالات الجنسية كان التشبيب محرماً ، بمقتضى الآية الكريمة الدالة على لزوم حفظ الفرج عن غير الزوجة و المملوكة .

قوله «قده» : ﴿ ففيه إشكال ﴾ ٢٠٧/٢ .

أقول : لعل وجه الاشكال هو كونها معروفة عند القاذف مما يوجب هتك حرمة المؤمنة أو ما أشبه ذلك .

إلا أنه قد يقال : انه لا فرق بين المرأة المبهمة عند السامع و القائل و بين المبهمة عند السامع دون القائل ، وذلك لعدم ترتب أحد الامور المذكورة على الثاني دون ترتبه على الاول ، إذ أنهما مشتركان في ترتب تلك الامور، أو عدم ترتبها ، و لا خصوصية لأحد الفرضين على الآخر .

قوله «قده» : ﴿ لعدم احترام غير المؤمنة ﴾ ٢٠٨/٢ .

أقول : تقدم عدم انحصار الوجه بهتك الحرمة .

قوله «قده» : ﴿ حرمة التشبيب بنساء أهل الخلاف و أهل الذمة ﴾ ٢٠٨/٢ .

أقول :أما نساء أهل الخلاف فلا فرق بينهن و بين غيرهن من النساء و ذلك لعدم الخصوصية ، و أما أهل الذمة فقد يقال بجواز التشبيب بهنّ و ذلك لجواز النظر إليهن كما دلت عليه معتبرة السكوني و صحيحة عباد بن صهيب .

و منه يعلم الاشكال في قوله (لفحوى حرمة النظر إليهنّ) فإنه لا يحرم

النظر الى نساء أهل الذمة ، و إن حرم النظر الى نساء أهل الخلاف .

نعم إنما يجوز النظر الى نساء أهل الذمة بغير شهوة ، أما إذا كان بشهوة فهو حرام لما ذكرناه سابقاً من أن مطلق تهيج الشهوة و الرغبة الجنسية على غير الزوجة و المملوكة حرام بمقتضى آية حفظ الفروج ، و يترتب عليه أنه إذا استلزم التشبيب بهن تهييج الشهوة لم يجز .

قوله «قده» : ﴿ مع أنه صرح بجواز التشبيب بهنّ ﴾ ٢٠٩/٢ .

أقول : قد يوجّه كلام صاحب جامع المقاصد بأن يقال : إن المحقق الثاني ناظر الى أن حرمة النظر إنما هي بمقتضى إطلاقات حرمة النظر الى الاجنبية، و هي شاملة لنساء أهل الذمة و نساء أهل الحرب، و ذلك يقتضي حرمة التشبيب بهنّ أيضاً في نظره .

غاية الامر أنه جوّز التشبيب بنساء أهل الحرب بدليل خاص كالذي دل على هتك سترهن ، و لما دل على أن من لا ذمة له دمه و ماله و عرضه هدر ، فحرمة النظر هو مقتضى إطلاق أدلة حرمة النظر الى الاجنبية ، و أما التشبيب فلأنه ليس بدليل لفظي و إنما هو بعلة حرمة هتك الستر ، و الحربية لا حرمة لعرضها فلا مانع من جواز التشبيب بها و إن قلنا بحرمة النظر إليها تمسكاً بإطلاقات حرمة النظر .

فقد يدفع إشكال المصنف على المحقق الثاني بهذا التقريب و اللّه العالم.

قوله «قده» : ﴿ و أما التشبيب بالغلام فهو محرم ﴾ ٢١٠/٢ .

أقول : و لكن بشرط ترتب أحد المناطات السابقة بالتشبيب به ، كما لو ترتب الايذاء له أو لأهله أو الهتك أو ما أشبه ذلك، و ذلك لعدم الخصوصية

للغلام على المرأة ، و إنما المدار على تحقق أحد المناطات السابقة و عدمها .

و لكن الذي يظهر من قول المصنف (لأنه فحش محض) هو وجود خصوصية للغلام على المرأة .

قوله «قده» : ﴿ لأنه فحش محض ﴾ ٢/٢١٠ .

أقول : هذا بالنسبة الى التشبيب الباعث على تهيّج الشهوة ، فإنه محرم بلا إشكال ، أما لو كان ذكر الاوصاف لا يبعث على تهيّج الشهوة فتارة يكون ذلك الذكر بأوصاف مستقبحة عرفاً و تعد من الفحش ، فإذا قلنا بحرمة فحش اللسان كما هومقتضى بعض الروايات ، فحينئذ لا يختص الامر بالغلام كما هو واضح .

و إن كانت الالفاظ ليست مستقذرة و ليست مصداقاً لعنوان الفحش فإن أوجبت تهيّج الشهوة مع ذلك فهو محرم للتهيّج ، و لا فرق في ذلك بين الغلام و غيره.

و أما إذا لم تكن الالفاظ مستقذرة و لم تعد من الفحش ، و لم توجب تهيّج الشهوة و لا غيرها من المناطات السابقة فحينئذ لا مناط لحرمته و لا فرق في ذلك بين المرأة و الغلام .

و قد وقع التشبيب -بهذه الصورة التي لا يترتب عليها أحد الامور المحرمة -بالغلمان كثيراً من دون أن يكون هناك نكير بل قد يقال بأنه أمر قامت عليه السيرة القطعية كما هو الحال في وصف أولاد الائمة عليهم السلام .

التصوير

قوله «قده» :﴿ و قد يستظهر اختصاصها بالمجسمة ﴾ ٢١٥/٢ .

أقول : كما استظهره صاحب الجواهر «قده» ، و ذلك لمناسبة النفخ عرفاً، فلا يشكل على صاحب الجواهر بأن نفخ غير المجسم ممكن بخوارق العادات ، و ذلك لأن صاحب الجواهر غير ناظر الى فرض الامكان –أي إمكان النفخ– و عدمه ، و إنما ناظر الى فرض الاستظهار العرفي ، و قد تبعه على ذلك بعض الاعاظم كالسيد الخميني «قده» (١)، فلا يصح ما أورده المصنف و تبعه السيد الخوئي «قدس سرهما» (٢) على صاحب الجواهر «قده» ، نعم يرد عليه إشكال آخر سنذكره قريباً .

قوله «قده» :﴿ ان النفخ يمكن تصوره ﴾ ٢١٦/٢ .

أقول : إمكان تصور النفخ و عدمه ليس هو محل النزاع بل محل النزاع هو الاستظهار العرفي بمعنى أن العرف هل يفهم من مناسبة النفخ شموله لغير المجسم أم لا ؟

قوله «قده» :﴿ بل بدونها ﴾ ٢١٧/٢ .

أقول : لم نفهم لها معنى محصلاً ، وقد اعترف بذلك السيد الخوئي «قده» ، إلا أن يريد به ما هو من قبيل المعجزة أو الخوارق كما يشهد له المثال.

---

(١) المكاسب المحرمة ج ١ ص ١٦٨ .

(٢) مصباح الفقاهة ج ١ : ٢٢٨ .

قوله «قده» : ﴿و الحاصل أن مثل هذا لا يعد قرينة عرفاً على تخصيص الصورة بالمجسم﴾ ٢/٢٢٠ .

أقول :لكن لو سلمنا بكلام صاحب الجواهر و قلنا بأن روايات النفخ ظاهرة في المجسم ، و أن مقتضى الاستظهار العرفي من هذا المضمون كونه ناظراً الى المجسم ، فهل يستدعي ذلك تقييد مطلقات حرمة التصوير أم لا يستدعي ذلك ؟

و بعبارة أخرى : إن روايات النفخ ، بعد الفراغ عن صحة كلام صاحب الجواهر و أنها مختصة بالمجسم ، هل تصلح لتقييد المطلقات أو لا تصلح لذلك؟

قد يقال : إن تقييد روايات النفخ للمطلقات بأي نحو من التقييد ؟ و ذلك لما تحقق في الاصول من أن المقيد لا يقيد المطلق و الخاص لا يخصص العام إلا إذا اشتمل المقيد على جهة نفي بحيث يكون مخرجاً للافراد الاخرى من أفراد المطلق أو العام .

فمثلاً : إذا قال المولى أكرم العالم ثم قال : إذا كان العالم عادلاً فأكرمه ،فإنه لا إشكال في تقييد المطلق بهذا القيد ، لأن المقيد مشتمل على مفهوم و هو إذا لم يكن العالم عادلاً فلا تكرمه ، فجهة النفي في المقيد هي المقيدة لذلك المطلق ، فحينئذ تخرج الافراد غير العادلة من العالم عن الحكم بوجوب الاكرام .

أما إذا قال : أكرم العالم ، ثم قال : أكرم العالم العادل ، فتقييد الاول بالثاني مبني على ثبوت مفهوم الوصف ، و إلا لا يمكن تقييد المطلق بذلك المقيد .

و ما نحن فيه هو أنه : هل أن روايات النفخ مشتملة على جهة نفي أو لا ؟

الظاهر أنها ليست مشتملة على جهة نفي بحيث تكون مقيدة لإطلاق المطلقات ، فهي نظير المثال الثاني المتقدم ، فإذا لم نقل بمفهوم الوصف فغاية ما تدل عليه روايات النفخ هو شدة الحكم في المجسم و أنه فرد ملتفت إليه و معتنى به و نحو ذلك .

و عليه فروايات النفخ -بناءً على أن الوصف ليس له مفهوم- غير صالحة لتقييد مطلقات حرمة التصوير .

إلا أنه قد يقال : إن روايات النفخ و إن لم تكن مشتملة على مفهوم تقيّد به تلك الاطلاقات إلا أنها شاهد على ثبوت اصطلاح في استعمال الشارع على خصوص المجسم ،حيث إن الإمام عليه السلام استعمل المثال في هذه الروايات بلا أي عناية و بلا أي تكلف ، و أراد به خصوص المجسم بناءً على صحة استظهار صاحب الجواهر «قده» .

و هذا نظير ما قد يدعى في روايات الشطرنج من الاستشهاد ببعض التطبيقات فيها على ثبوت اصطلاح عند الائمة عليهم السلام على ارادة خصوص الحصة القمارية من الشطرنج عند الاطلاق ، و ذلك للروايات المتعددة التي وردت على لسانهم عليهم السلام التي طُبق فيها الميسر على الشطرنج ، و جعل فيها الميسر مساوياً و مساوقاً للشطرنج ، و ليس الميسر إلا القمار كما هو واضح .

فكما يمكن إدعاء هذا الكلام في الشطرنج كذلك يمكن ادعاؤه فيما نحن فيه ، و ذلك بأن يكون الإمام عليه السلام قد استعمل المثال في قوله (من

مثل مثالاً كُلف أن ينفخ فيه) في خصوص المجسم بدون عناية أو تكلف .

و هذا شاهد على أن الائمة عليهم السلام عندما يطلقون المثال يريدون به هذه الحصة الخاصة و هي المجسم بقرينة روايات النفخ .

فحينئذ نستظهر من المطلقات إرادة خصوص الحصة الخاصة بعد إثبات ذلك الاصطلاح ، فيمكن حينئذ تقييد الحكم بخصوص المجسم بغير المفهوم .

و لكن هذا الكلام فيما نحن فيه – لا في مثل مسألة الشطرنج – لا يمكن الالتزام به بل الثابت خلافه لأنه قد ثبت في روايات متعددة ، في لباس المصلي و مكانه و أبواب المساجد و غيرها و باسانيد صحيحة ، أن الائمة عليهم السلام أطلقوا المثال على ما يشمل غير المجسم ، و هذه الروايات أكثر عدداً و أصح سنداً و أظهر من روايات النفخ كما لا يخفى على المراجع ، فهي بالتالي تنفي دعوي ثبوت اصطلاح على إرادة خصوص المجسم عند الاطلاق ، مضافاً الى إمكان الاشكال في ما أفاده صاحب الجواهر بأن ما نحن فيه من قبيل مقام التعجيز الذي تلغى فيه المناسبات العرفية .

قوله «قده» :﴿ أن الحكمة ...﴾ ٢/٢٢١ .

أقول : و لكن قد يقلب هذا الكلام على الشيخ «قده» بأن يقال : إن مقتضى هذه الحكمة الاختصاص بالمجسم ، و ذلك لأن التشبه بالخالق على تمامه إنما يكون بالمجسم لأنه مشتمل على أبعاد و هيئات و جهات غير مشتمل عليها النقش ، فهو حكاية تامة عن صورة الحيوان بخلاف النقش فإنه حكاية ناقصة قد يشكك فيه بصدق التشبه بالخالق .

قوله «قده» :﴿ كما سيجيء ﴾ ٢/٢٢٧ .

أقول : من أنه يعتبر قصد التصوير أي قصد إيقاع الشيء على هيئة

الوجود الخارجي ، أما لو قصد شيء آخر و بداع آخر ، غاية الامر أنه اتفق خارجاً كونه شبيهاً بمخلوق من المخلوقات فكذلك لا يعد تصويراً و لا تمثيلاً كما سيأتي إن شاء اللّه تعالى .

فهذه الملازمة الموجودة في كلام الفاضل الهندي غير تامة ، و ذلك لأننا حتى لو سلمنا بحرمة تصوير غير ذي الروح ، فإن ذلك لا يستلزم حرمة صنع الثياب المعلّمة ، و ذلك لأن صانع الثياب المعلّمة لا يقصد من ذلك تصوير القصبات أو تمثيل الاشجار .

و سيأتي إن شاء اللّه تعالى أنه لا يحرم مطلق إيجاد الشبه و إنما يحرم مع قصد التمثيل و التصوير، و أنه ظاهر قوله عليه السلام :(من مثّل مثالاً) .

قوله «قده» :﴿ أصالة الاباحة ﴾ ٢/٢٢٧ .

أقول : جريان الاصل هنا بعد عدم شمول إطلاق الادلة لغير ذي الروح لقصور إطلاقاتها عن الشمول أو لتقييدها بعد فرض شمولها في نفسها .

قوله «قده» :﴿ مضافاً الى ما دل على الرخصة ﴾ ٢/٢٢٨ .

أقول : إذا كان هناك دليل اجتهادي على الرخصة، و على أن غير ذي الروح لا بأس به ، فلا تصل النوبة الى أصالة الاباحة لأن موضوع أصالة الاباحة هو الشك في الحرمة و عدم الحرمة .

فقوله (الى ما دل على الرخصة) غريب جداً منه «قده»، إذ كان الاولى جعله دليلاً في رتبة متقدمة على أصل الاباحة .

و لعله يعتذر عن الشيخ «قده» بأن اجراء أصالة الاباحة وجه آخر على فرض غض النظر عما دل على الجواز في غير ذي الروح .

قوله «قده» :﴿ في قوله عليه السلام : و اللّه ما هي تماثيل الرجال﴾٢/٢٢٩ .

أقول : الظاهر من هذه الرواية ذم تماثيل الرجال و النساء ، وأما استفادة الحرمة منها فهي بأحد أمرين :

الاول : أن يستظهر ذلك من تشديد النفي في الرواية ، فالمكروه و إن صح نفيه عن النبي عليه السلام إلا أن التشديد في النفي يعطي ظهوراً في الحرمة .

الثاني : تتميم الاستدلال بعدم الفصل ، إذ أن الرواية دالة على الذم و المرجوحية قطعاً ، و كل من قال بالمرجوحية قال بالحرمة .

ثم ان الشيء المنفي عنه البأس هو تماثيل الشجر و شبهه ، و هذا مساوٍ للجواز ، فيتم الدليل حينئذ على جواز تصاوير غير ذي الروح .

قوله «قده» :﴿ فبها يقيد بعض ما مر من الاطلاق ﴾٢/٢٢٩ .

أقول : نقول للشيخ : إذا كنت تسلم بالاطلاقات فما هو معنى إجراء أصالة الاباحة هذا أولاً ، و ثانياً أنه بعد تقييد تلك الاطلاقات و دلالتها على الرخصة لا تصل النوبة الى أصالة الاباحة .

ففي كلا المرتبتين لا تصل النوبة الى أصالة الاباحة ، و إجراؤها فيما نحن فيه خلاف الصناعة ، لأنه في مرحلة جريان الاطلاق الذي هو شامل لذي الروح و غير ذي الروح لا معنى لإجراء أصالة الاباحة لأنها لا تقاوم الاطلاق لأنها محكومة به ، و بعد ارتكاب التقييد و دلالة الروايات على جواز تصوير غير ذي الروح لا تصل النوبة الى أصالة الاباحة لأنها تأتي عند فرض فقدان الدليل الاجتهادي و الشك في الحكم ، فما يظهر من عبارته من

جعلها ضمن مقيدات الاطلاق أولاً ، و في رتبة المقيدات ثانياً لا يخلو عن تأمل .

قوله «قده» : ﴿ مثل قوله عليه السلام : و ينهى عن تزويق البيوت ﴾ ٢٣٠/٢ .

أقول : سياق العبارة يقتضي أن قوله هذا مثال على المقيد ، مع أنه ليس كذلك ، لأنه مثال للمطلق .

ثم انه ينبغي ألا يتوهم أحد أن القائل بشمول الحكم لغير ذي الروح ناظر الى شمول الحكم لغير مخلوقات اللّه تعالى كصنع السيف و الرمح و تصويرهما كما تدل عليه بعض عبائر المصنف «قده» ، لأن القائل بالاطلاق إنما يقول به بالنسبة الى مخلوقات اللّه تعالى التي ليست من صنع الانسان ، و أنه يحرم نقش و تصوير كل مخلوقات اللّه سبحانه و تعالى التي ليست من صنع الانسان .

و الشاهد على عدم إرادة شمول الحكم لغير مخلوقات اللّه تعالى هو الوجدان لأنه من المعلوم بالوجدان صحة صنع مثل السيف و الرمح ، فتصويرهما من باب أولى .

قوله «قده» : ﴿ و فيه أن هذا الظهور ... ﴾ ٢٣٢/٢ .

أقول : أي ظهور عنوان المثال في خصوص النقش و انصرافه عن المجسم بحكم غلبة الاستعمال .

و هذا الظهور لو سلمنا به لسقطت الاطلاقات الناهية عن نهوضها لإثبات حرمة المجسم ، لأنها تكون حينئذ منصرفة عن المجسم لأن عين العنوان الوارد به الرخصة هو العنوان الوارد عليه النهي ، فإن قلتم بالانصراف في

دليل الرخصة يتعين عليكم القول بالانصراف في دليل النهي أيضاً .

فيتعين حمل الاطلاقات الناهية على الكراهة ، لأن النسبة بينها و بين الرخصة حينئذ ليست هي نسبة المطلق و المقيد و إنما هي نسبة الناهي و نسبة المرخص المتكافئان في الدائرة .

و هذا ما لا يلتزم به أحد ، مضافاً الى أن هذا الظهور من أساسه غير مسلم ، و ذلك للاستعمالات الكثيرة لعنوان المثال في الاعم من المجسم و غير المجسم ، على أنه لو سلم هذا الانصراف لاستلزم ذلك لازماً باطلاً و هو القول بالجواز في المجسم بغير الكراهة ، والكراهة في غير المجسم ، و هذا لا يلتزم به أحد .

قوله «قده» : ﴿ تحكم ... ﴾ ٢/٢٣٤ .

أقول : لأن العنوان واحد في البابين ؛ باب الرخصة و باب النهي .

قوله «قده» : ﴿ على هيئة خاصة ... ﴾ ٢/٢٣٥ .

أقول : هذه القيود لا دليل عليها ، فإنه مع التمسك بالاطلاقات يلزم القول بحرمة مطلق تمثيل ما هو من مخلوقات اللّه سواء كان على صورة معجبة أو ليس كذلك .

و الالتزام بهذه القيود يلزم منه الالتزام بالحرمة على المصور الماهر خاصة .

قوله «قده» : ﴿ لعدم شمول الادلة لذلك كله ﴾ ٢/٢٣٧ .

أقول : عدم شمول الادلة لمثل السيف و الرمح و ما أشبه ذلك لا إشكال فيه، و أما عدم شمولها للجبال و الشطوط و ما أشبه ذلك فلا دليل عليه ، فإن مقتضى الاطلاق بعد فرض التمسك به شموله لهذه الامور كما

هو واضح ، و أما خروجه عن الاطلاق بالدليل الدال على جواز تصوير غير ذي الروح فهو أمر آخر .

فقوله (لعدم شمول الادلة ...) مخدوش .

قوله «قده» : ﴿و ليس فيما ورد من رجحان تغير الصورة بقلع عينها أو كسر رأسها دلالة على جواز تصوير الناقص﴾ ٢/٢٣٨ .

أقول : و ذلك لما سيأتي إن شاء اللّه تعالى من أن هاتين المسألتين لهما مناطان مستقلان ، من حيث إن مناط صنع التمثال هو التشبه بالخالق ، و الشاهد عليه روايات النفخ ، و أما مناط بقاء التمثال في البيت و الصلاة إليه فسيأتي أن له مناطاً آخر و هو تعظيم التمثال أو عبادته كما في الأزمان المتقدمة و نحو ذلك .

و من الواضح أنه يكفي في امتهان التمثال قطع رأسه أو قلع عينه أو ما اشبه ذلك ، نعم يجوز تصويرجزء التمثال الناقص الذي لا يصدق عليه أنه تمثال عرفاً .

و خلاصة الكلام : إن المناط في المسألتين متعدد ، فراجحية انقاص الصورة و انتفاء الكراهة بذلك في مسألة الاقتناء لا يعني انتفاء الحرمة في الصنع في فرض نقصانها .

قوله «قده» : ﴿بل منع ... ﴾ ٢/٢٣٩ .

أقول : و ذلك لعدم صدق العنوان في الدليل وهو قوله : من مثّل مثالاً أو صوّر صورة.

قوله «قده» : ﴿من أنه لم يقع إلا بعض مقدمات الحرام بقصد تحققه﴾ ٢/٢٤١ .

أقول : قد تقدم الاشارة الى أن مقدمات الحرام ليست محرمة إلا المقدمات التي تؤول الي الحرام قهراً ، فإن الشروع فيها مما يعده العرف شروعاً في الحرام بل هو ارتكاب للحرام و ايجاد له بإيجاد سببه ، و أما المقدمات التي لا يزول معها الاختيار و يمكنه بعد الفراغ عنها الامناع عن الحرام فلا دليل على حرمتها و لا هي إيجاد تسبيبي للحرام و لا يعد العرف الدخول فيها دخولاً في نفس الحرام .

نعم مضيه في المقدمات بقصد الحرام يعده العقلاء تمرداً و طغياناً على المولى فيستحق عقاب المتجري عقلاًو إن لم يكن داخلاً في نفس المحرم شرعاً، نعم يمكن القول ان فعله للمقدمات متعنون بعنوان محرم شرعاً و هو التمرد على المولى ، و قد قلنا ان الصحيح ما ذهب إليه صاحب الكفاية من كون مناط العقاب في باب العصيان و التجري واحداً ، إلا أنه لا يعني حرمة المقدمة لذاتها أو بعنوان مقدميتها فتدبر فإن الامر دقيق .

قوله «قده» :﴿ الاشتغال به عمداً ﴾ ٢/٢٤١ .

أقول : و لكن التمثيل لا يصدق و لا يتحقق إلا بالاجزاء الاخيرة ، و أما الاجزاء الاولى فليست من التمثيل في شيء ، نعم هي مقدمة للتمثيل كما هو واضح .

قوله «قده» :﴿ بإتمام العمل ﴾ ٢/٢٤١ .

أقول : إلا أنك قد عرفت أن صنع الاجزاء الاولى لا يعد شروعاً في الحرام و إنما هو شروع في مقدمات الحرام ، و الشاهد على ذلك : أنه لو بدأ برسم إنسان بنية الاتمام ثم انه قطع ذلك قبل أن يكمل الاجزاء لم يصدق عليه أنه مثّل مثالاً .

قوله «قده» :﴿و الفرق بين فعل الواجب المتوقف ...﴾ ٢/٢٤١ .

أقول : لم نفهم له معنى محصلاً ، وكأنه يريد القول بأنه يصدق الاشتغال بالمحرم بمجرد الاشتغال بما هو محصل له من المقدمات القريبة جداً ، و أما الواجب فلا يصدق الاشتغال به بمجرد الاشتغال بمقدماته حتى القريبة .

و لكنه ليس له معنى محصل ، و لعل قوله (فتأمل) اشارة الى ذلك و أنه لا فرق بين الاشتغال بالواجب و الاشتغال بالمحرم من هذه الجهة ، و أن الاشتغال بالحرام إنما هو اشتغال بما هو محقق فعلاً للعنوان لا بما هو مقدمة للحرام كما أنه في الواجب كذلك .

نعم لا ينافي ذلك استحقاق العقاب عقلاً بمجرد اشتغاله بمقدمات الحرام ، لصدق كونه في مقام التجري و الطغيان، نعم جاء في بعض الروايات ان اللّه سبحانه و تعالى يعفو عن قصد الحرام ما لم يحصل منه الحرام فعلاً ، و لعله منصرف الى غير فرض اشتغاله بالمقدمات ، و على فرض شمولها لفرض اشتغاله بمقدمات الحرام فهو لا ينافي الاستحقاق عقلاً كما لا يخفى .

و خلاصة الكلام الى هنا : ان مقتضى التمسك بإطلاقات حرمة التصوير هو حرمة التصوير لذي الروح مطلقاً سواء كان مجسماً أو لم يكن مجسماً، و أن روايات النفخ بعد فرض اعتبارها سنداً – بتصحيح رواية محمد بن مروان بتقريب كونه الذهلي الثقة –أي على فرض ثبوت وثاقته، و في ثبوتها تأمل ، و سيأتيك تفصيل المطلب– و تصحيح رواية أبان التي يرويها عن الحسين بن المنذر، بتقريب أن الحسين بن المنذر و إن كان مجهولاً إلا أن أبان الذي هو من أصحاب الاجماع (١) يروي عنه، و تصحيح الرواية الثالثة

(١) بناء على تمامية المبنى ، و التفصيل في محله ، و خلاصة الكلام فيه : أنه لم يحقق دلالة =

التي هي مرسلة ابن أبي عمير التي عبر عنها صاحب الرياض بأنه المرسل كالصحيح –غير صالحة لتقييد المطلقات حتى لو استظهرنا منها اختصاصها بالمجسم و ذلك لأن تقييدها للمطلقات إما بالمفهوم و هي غير مشتملة على المفهوم ، و إما بدلالتها على ثبوت إصطلاح شرعي على خصوص المجسم من التمثال ، و لم يثبت ذلك بل قد وردت استعمالات كثيرة على ألسنة الائمة عليهم السلام في أبواب متعددة من أبواب الفقه، للتمثال فيما هو أعم من المجسم و غير المجسم .

و حينئذ لا موجب لتقييد تلك المطلقات الدالة على حرمة التصوير مطلقاً سواء كان مجسماً أو غير مجسم . نعم لا يبعد اعتبار قصد الحكاية ، و ذلك لاقتضاء عنوان التمثيل ، و حينئذ لو لم يقصد الحكاية فقد يقال بعدم

== رواية أحد هؤلاء على وثاقة الشخص لعدم وضوح الدلالة في معقد الاجماع على ذلك ، و القدر المتيقن من الاجماع على وثاقتهم و تصحيح رواياتهم أي قبولها ، و قبول رواياتهم لايعني الحكم بصدورها عن الإمام عليه السلام و إنما يعني قبولها عنهم و أنهم لا يكذبون في رواياتهم بالاجماع ، فعليه إن كانوا يروون عن الإمام عليه السلام و قد صح السند قبلهم فالرواية صحيحة ، و إن كانت الرواية عن غير الامام عليه السلام فغايته قبول رواياتهم و تصديقهم في رواياتهم عن ذلك الشخص ، و هو لا يعني صحة الروايات الى الإمام عليه السلام بعد أن كان القدر المتيقن من التصحيح هو تصحيحهم نقلهم أي رواياتهم بالمعنى المصدري ، مع أنه لو حمل تصحيح الرواية على تصحيح المروي و أنه قد اجمعت العصابة على تصحيح مروياتهم فلا يتعين أن يكون التصحيح بمعنى توثيق كل من رووا عنه الى ان يتصل بالامام عليه السلام فإنه لم يتحقق كون التصحيح عند القدماء بهذا المعنى إن لم يتحقق خلافه و ربما يشهد لذلك أن إطلاق التصحيح شامل لمروياتهم التي يقع في الطريق بينهم و بين الامام من هو معلوم الضعف .

فالمراد بالتصحيح هو التصحيح المضموني لكن لا بمعنى إطلاع الاصحاب على قرائن مختلفة لكل أخبار أولئك و إنما يصححون أخبارهم لثقتهم بفقههم و ضبطهم و معلومية حالهم من كونهم لا يروون إلا ما هو الصحيح ، و ربما لذا ذكرنا التنبر في عبارة الكشي فراجع .

الحرمة ، و لا أقل الشك في صدق التمثيل فلا يشمله الاطلاق .

ثم ان حاصل الكلام السابق عدم وجود ما يصلح لتقييد المطلقات ، و النتيجة حرمة التصوير مطلقاً، إلا أن ذلك مبني على تمامية الاطلاقات في نفسها ، و إلا لم يكن هناك مقتضٍ للقول بحرمة تصوير غير المجسم و كان الاصل فيه البراءة ، فلابد من النظر في عمدة أدلة المسألة و هي :

الاول : صحيح أبي العباس البقباق (١) عن أبي عبدالله عليه السلام في قول الله عز وجل (يعملون له ما يشاء من محاريب و تماثيل)، فقال : و الله ما هي تماثيل الرجال و النساء ، و لكنها الشجر و شبهه .

و لكن هذه الرواية على فرض التسليم بدلالتها على الحرمة إما بقرينة التشديد في النفي أو بعدم الفصل فإن كل من قال بمرجوحية التصوير قال بحرمته ، إلا أنه لا إطلاق فيها بحيث يمكن أن تشمل غير المجسم ، فإن الرواية ناظرة لنفي كون ما يصنع لسليمان عليه السلام من قبيل تماثيل الروح ، و يستفاد بالملازمة العرفية أنه لو كانت تلك التماثيل من قبيل تمثال ذي الروح لكان صنعها مرجوحاً ، إلا أنه لا يعلم أن منها ما هو غير مجسم ، فلعلها كانت من قبيل المجسمات ، و لا يصح التمسك بالاطلاق في نقل الامور الخارجية إذ أنه لا ريب في التفريق من حيث صحة التمسك بالاطلاق بين مقام الانشاءو مقام الاخبار، فلو قال المعصوم (ع) في مقام الانشاء (اغسل وجهك في الوضوء) صح التمسك باطلاقه لاثبات جواز النكس ، أما لو قال الثقة (رأيت المعصوم قد غسل وجهه في الوضوء) لم يصح التمسك بإطلاق

---

(١) الوسائل : كتاب التجارة : الباب ٩٤ من أبواب المكاسب .

ذلك لاثبات جواز النكس .

و النتيجة أنه لا يصح التمسك بإطلاق هذه الرواية لاثبات حرمة صنع غير المجسم ، مضافاً الى الاشكال المتقدم في أصل دلالتها على الحرمة .

الثاني : صحيح محمد بن مسلم قال : سألت أبا عبداللّه عليه السلام عن تماثيل الشجر و الشمس و القمر ؟ فقال : لا بأس ما لم يكن شيئاً من الحيوان .

و هذه الرواية على فرض دلالتها على الحرمة بحمل السؤال فيها على كونه عن الصنع ، مع أنه غير متعين إذ يمكن أن يكون السؤال عن الاقتناء و يكفي الاجمال في سقوط الاستدلال ، إلا أنه على فرض الاغماض عن هذا الاشكال على أصل الدلالة مع ذلك لا يصح التمسك بإطلاقها لاثبات حرمة غير المجسم ، و ذلك لأنها لو كانت دالة على الحرمة لكانت دالة على ذلك بالمفهوم، و الصحيح عدم جواز التمسك بإطلاقات المفاهيم، و ذلك لأن المفهوم و إن كان لازماً عرفاً لمفاد المنطوق إلا أنه لا يحرز كون المتكلم في مقام البيان من جهة إطلاق الدلالة المفهومية ، بمعنى أن ظاهر حال المتكلم كونه في مقام البيان من جهة إطلاق الدلالة المنطوقية و لكن لا يحرز كونه في مقام البيان بالنسبة لجهة إطلاق الدلالة الالتزامية فكيف يصح التمسك بإطلاقها .

الثالث : رواية محمد بن مسلم و أبي بصير (١) رواها في مستدرك الوسائل ، عن الصدوق في الخصال عن أبيه عن سعد بن عبداللّه عن محمد

---

(١) المستدرك : كتاب التجارة : الباب ٧٥ من أبواب المكاسب .

بن عيسى بن عبيد عن القاسم بن يحيى عن جده الحسن بن راشد عن أبي بصير و محمد بن مسلم عن أبي عبدالله عليه السلام عن أبيه عن آباءه عليهم السلام قال : قال أمير المؤمنين عليه السلام : إياكم و عمل الصور فإنكم تسألون عنها يوم القيامة .

و دلالها تامة على حرمة عمل الصور ، كما أنه لا بأس بالتمسك بإطلاقها في حرمة غير المجسم، إلا أن الاشكال فيها من جهة السند فإن القاسم بن يحيى وجده الحسن بن راشد غير موثقين صريحاً ، و تفصيل الكلام في مظانه .

الرابع : ما رواه في المستدرك (١) عن كتاب جعفر بن محمد بن شريح الحضرمي عن عبدالله بن طلحة عن أبي عبدالله عليه السلام أنه قال :(من أكل السحت سبعة – الى أن قال – و الذين يصورون التماثيل) .

و هي دالة على الحرمة كما أنه لا بأس برطلاقها بناءً على ما هو الصحيح من شمول عنوان التمثال لغير المجسم ، و أنه مرادف للصورة كما سيأتي الاشارة إليه ، و لكنها ضعيفة سنداً بجهالة الطريق الى جعفر بن محمد بن شريح ، بل هو نفسه مجهول و إنما قيل فيه : له كتاب .

الخامس : ما رواه القطب الراوندي في لب اللباب (١)، روى أنه يخرج عنق من النار فيقول أين من كذب على الله ؟ و أين من ضاد الله ؟ و أين من استخف بالله ؟ فيقولون : ، من هذه الاصناف الثلاثة: من سحر فقد كذب على الله ، و من صوّر التماثيل فقد ضاد الله ، و من تراءى في عمله

---

(١) المستدرك : كتاب التجارة : الباب ٧٥ من أبواب المكاسب .

فقد استخف بالله .

و الرواية تامة الدلالة على الحرمة ، و كذا لا بأس بإطلاقها ، إلا أنها ضعيفة الاسناد .

السادس : الشهيد الثاني في منية المريد (١) : عن النبي صلى الله عليه و آله أنه قال :(أشد الناس عذاباً يوم القيامة رجل قتل نبياً ، أو قتله نبي ، و رجل يضل الناس بغير علم أو مصور يصور التماثيل .

و لا بأس بدلالتها على الحرمة و إفادتها الاطلاق ، إلا أنها ضعيفة الاسناد .

السابع : معتبرة أبي بصير (٢) عن الكافي بسند فيه القاسم بن محمد الجوهري و علي بن أبي حمزة البطائني ، وعن المحاسن بسند معتبر الى أبي بصير عن أبي عبدالله عليه السلام قال : قال رسول الله صلى الله عليه و آله : أتاني جبرئيل و قال : يا محمد إن ربك يقرؤك السلام و ينهى عن تزويق البيوت .

و هي و إن كانت صحيحة الاسناد إلا أها غير دالة على ما نحن فيه و ذلك لاحتمال كون النهي فيها من جهة وجود التمثال في البيت فهو راجع الى مسألة الاقتناء حينئذ .

الثامن : روايات النفخ و هي مروية بأسانيد متعددة ، قد رواها في الوسائل في أبواب متفرقة فانظر (الباب ٣ من أبواب احكام المساكن)، و (الباب ٩٤ من أبواب المكاسب)، و المستدرك (الباب ٧٥ من أبواب

(١) المستدرك : كتاب التجارة : الباب ٧٥ من أبواب المكاسب .

(٢) الوسائل : كتاب الصلاة : الباب ٣ من أبواب أحكام المساكن .

المكاسب)، و كذا (الباب ٣ من أبواب احكام المساكن) .

و لكن تلك الروايات مع تعددها إلا أنها غير صحيحة الاسناد ، و قد تقدم الاشارة الى ما هو أقواها سنداً ، و أنه لا يمكن تصحيحها إلا على بعض المباني ، و على فرض التنزل و الغض عن الاشكال السندي فيها فليس لها إطلاق بحيث تدل على حرمة تصوير غير المجسم فإنه و إن تقدم عدم التسليم بظهورها في الاختصاص بالمجسم و ان المناسبة العرفية بين الامر بالنفخ و كون مورد النظر هو خصوص المجسم محتملة الإلغاء بقرينة مقام التعجيز، إلا أنه يحتمل أيضاً كون المراد خصوص المجسم بعد أن كانت تلك المناسبة محتملة للقرينية، بل قد يقال : ان ظاهر الامر بنفخ الروح هو أنه لا فرق بين التمثال و الحيوان الحقيقي من غير جهة الروح و ان النقص ليس إلا من هذه الجهة، فلا فرق بينه و بين الحيوان الحقيقي من جهة الشكل و المادة و إلا لقيل له :صوّره كصورة الحيوان ثم انفخ فيه الروح ، و هذا و إن لم يوجب ظهوراً فعلياً في اختصاص نظر تلك الروايات بالمجسم إذ من الممكن أن يقصر الامر في مقام التعجيز على نفخ الروح دون تصويره كصورة الحيوان الحقيقي فإن ما يفترض عجز المأمور عنه هو نفخ الروح ، فهو المناسب للتعجيز لا غيره، و إن لم يكن غيره حاصلاً فعلاً كأن كان نقشاً .

و خلاصة القول : ان الانصاف أن روايات النفخ ليست ظاهرة في الشمول لغير المجسم و لا ظاهرة في الاختصاص بالمجسم .

و من ذلك كله يتضح لك عدم تمامية إطلاق فيما تقدم من الروايات على حرمة غير المجسم ، بل قد سمعت أنه لا يتم شيء منها سنداً ، و عليه قد يشكك في أصل الحكم ، و أن الروايات غير ناهضة لإفادة الحرمة ، نعم لا

بأس بالالتزام بالكراهة إما بناءً على شمول أدلة التسامح للمكروه، أو لاستفادة المرجوحية مما دل على النهي عن الاقتناء إذ أن صنعها مؤدٍ الى اقتنائها عادة، و ممن التزم بنفي الحرمة بعض مشايخنا في حاشيته على المكاسب (١)، إلا أنه قد يمنع عن ذلك بأمور :

الاول : استفاضة نقل الاجماع ، و عدم ظهور خلاف في الحرمة من أحد من الفقهاء من عصر المتقدمين الى عصرنا هذا ، بل قيل انه لا خلاف فيه بين الشيعة و السنة ، نعم القدر المتيقن من ذلك الاجماع هو المجسم .

الثاني : كثرة الروايات الناهية عن التصوير بحيث لا يبعد دعوى الاطمئنان بصدور مضمون النهي عن التصوير ، نعم القدر المتيقن منها هو المجسم .

الثالث : ما رواه في الوسائل (٢) عن المحاسن عن أبيه عن ابن سنان عن أبي الجارود عن الاصبغ بن نباتة عن أمير المؤمنين عليه السلام قال : من جدّد قبراً أو مثّل مثالاً فقد خرج عن الاسلام .

قال : و رواه الصدوق كما مر (٣) ، و قد رواه الشيخ باسناده الى أحمد بن محمد بن عيسى عن محمد بن سنان عن أبي الجارود عن الاصبغ بن نباتة قال : قال أمير المؤمنين عليه السلام ...الخ.

و قد يقال بأنه لا بأس بسندها بعد عدم بعد إمكان الاعتماد على ابن سنان و أبي الجارود ، و تفصيل الكلام في محله ، فلا يحتاج في تصحيحها الى القول بأن الصدوق رواها عن أمير المؤمنين عليه السلام بنحو الجزم بذلك

(١) إرشاد الطالب الى التعليق على المكاسب ج ١ : ١٢٣ .

(٢) الوسائل : كتاب الصلاة : الباب ٣ من أبواب المساكن .

(٣) الوسائل : كتاب الطهارة : الباب ٤٣ من أبواب الدفن .

فإن هذا المبنى غير تام ، و ذلك لما هو معلوم من إمكان رجوع تصحيح القدماء الى المضمون لا الطريق ، مع أنه عثر على موارد ظهر فيها اعتماد الصدوق على طرق ضعيفة لانطباق بعض مناطات التصحيح المضموني المذكورة في مضانها فراجع ، بل أنه في ذيل هذه الرواية قد فسر قوله (من مثّل مثالاً) بغير ظاهره و أنه بمعنى من ابدع بدعة في الدين ، ثم قال : و اعتمادي في ذلك على قول أئمتي ، و قد ظهر لنا أنه اعتمد في ذلك على مرفوعة النهيكي عن أبي عبدالله عليه السلام التي رواها في معاني الاخبار (١)، بل يكفي في اثبات صحة هذا الكلام مراجعة كلماته في تصحيح كل ما صححه شيخه ابن الوليد .

و كذا هي تامة الدلالة على الحرمة و لا يضر بذلك كون ما فيه في سياق تجديد القبر الذي هو ليس بحرام ، و وجه عدم القادحية واضح . و أما إطلاقها بحيث تشمل غير المجسم فهو مبني على شمول المثال لغير المجسم و أنه مرادف للصورة، و هو الصحيح و ذلك لأنه – مضافاً لتصريح بعض اللغويين بذلك فراجع كتاب العين و المصباح المنير و غيرهما – قد جاء في الروايات المتعددة إطلاق المثال على غير المجسم ، فلاحظ رواية علي بن جعفر عن أخيه عليهما السلام (٢)، و راجع الحديث الاول و الثاني و السابع و الثامن و كذا الحديث الثالث و الحادي عشر و الرابع عشر، الى غير ذلك من الموارد الكثيرة .

و جاء إطلاق الصورة على المجسم أيضاً كما في رواية (٣) ابن القداح

(١) معاني الاخبار ص ١٨١ .

(٢) الوسائل : كتاب الصلاة : الباب ٣٢ من أبواب مكان المصلي .

(٣) الوسائل : كتاب الصلاة : الباب ٣ من أبواب أحكام المساكن .

، و كذا رواية علي بن جعفر عن أخيه عليهما السلام (١) فراجع .

و عليه فلا إشكال أنه حيث اطلق أحدهما فإنه يراد به ما يشمل المجسم و غيره، نعم لو اجتمعا في استعمال واحد فإنه يراد من التمثال خصوص المجسم ، و من الصورة غير المجسم كما جاء في رواية علي بن جعفر عن أخيه (٢) ، و في رواية أبي بصير (٣) ، و كذا الحديث الخامس من ذلك الباب .

و حاصل كل ذلك : ثبوت الاطلاق في الرواية ، و أن ما آفاده شيخنا المتقدم في حاشيته على المكاسب من عدم ثبوت الترادف بين المثال و الصورة هوموضع نظر .

و بعد ثبوت الاطلاق في الرواية ،و المفروض إمكان الاعتماد عليها ، فحينئذ تصل النوبة للبحث عن المقيد ، و بما أن المقيّد غير ثابت فمقتضى الصناعة حرمة التصوير مطلقاً ، المجسم منه و غير المجسم ، و على فرض التنزل عن صحة رواية الاصبغ بن نباتة التي يظهر من بعض الكلمات أنها موضع اعتناء عند القدماء،فلا أقل من ان المصير الى البراءة بعد الالتفات الى الوجوه المذكورة مشكل .

و لكن هذا بناءً على ما هو الصحيح من جواز الاعتماد على روايات محمد بن سنان ، و أما بناءً على مبنى السيد الخوئي «قده» من عدم الاعتماد عليه ، فلا يتم إطلاق أصلاً حتى يبحث عن المقيّد فإن لم يعثر عليه رجع للإطلاق .

---

(١) الوسائل : كتاب الصلاة : الباب ٣٢ من أبواب مكان المصلي ، حديث ١٣ .

(٢) المصدر السابق : حديث ١٠ .

(٣) الوسائل : كتاب الصلاة : الباب ٣٣ من أبواب مكان المصلي ، حديث ٢ .

و منه يعلم الاشكال على ما أفاده السيد «قده» من فرضه الاطلاق و وصول النوبة للبحث عن المقيّد ، فإن ذلك لا يتم على مبناه فراجع ، فإنه حمل السؤال في صحيح محمد بن مسلم على كونه عن الصنع ، و قد تقدم الاشكال عليه .

قوله «قده» :﴿ و عدم لحوقها بالآت اللهو و القمار و أواني النقدين﴾ ٢/٢٤٣ .

أقول : و ذلك للفرق الواضح بينها ، و ذلك لأن التماثيل إنما يحرم صنعها لثبوت الادلة على هذا المقدار ، و أما حرمة اقتنائها و بيعها و شرائها فهي غير ثابتة .

أما اقتناؤها فلما سيأتي إن شاء اللّه تعالى من أنه و إن كان هناك بعض الادلة الناهية عن الاقتناء إلا أن صريح كثير من الروايات جواز الاقتناء ، غاية الامر أنه يكره أن يصلي و هي أمامه إلا أن يغطيها بشيء أو يكسر رأسها أو يقلع عينها أو ما أشبه ذلك .

و أما البيع و الشراء فإنه لا مانع منهما بعد تحقق منفعة محللة في الصور لما تقدم من أن الاشياء المشتملة على منافع مقصودة لا مانع من بيعها و شرائها ، فإن حرمة الصنع لا تعني حرمة الاستعمال .

و هذا بخلاف آلآت اللهو و القمار فإنها و إن كانت مشتملة على منفعة إلا أنها محرمة، فالفرق بينهما واضح .

قوله «قده» :﴿ لكن ظاهر كلام بعض القدماء ﴾ ٢/٢٤٤ .

أقول : و لعل مستندهم في ذلك توهم وجود الملازمة بين حرمة الصنع و بين حرمة الاقتناء ، و قد تقدم و سيأتي أيضاً عدم وجود هذه الملازمة .

قوله «قده» :﴿ و بيعه و ابتياعه حرام ﴾ ٢٤٤/٢ .

أقول : لم يتعرض الى الاقتناء لكن بمقتضى ما تقدم من القواعد يمكن أن يقال : ان حرمة بيعه و ابتياعه لا يكون إلا لحرمة الاقتناء و عدم وجود المنفعة المحللة المقصودة و إلا لو وجدت المنفعة المحللة المقصودة و هي الاقتناء لما حرم بيعه و ابتياعه .

فحرمة بيعه و ابتياعه دليل على عدم وجود منفعة محللة مقصودة فيه .

قوله «قده» :﴿ من تحريم عمل الشيء مبغوضية وجود المعمول ابتداء و استدامة ﴾ ٢٤٤/٢ .

أقول : هذه العبارة توحي بوجود الملازمة بين حرمة العمل و بين مبغوضية وجود المعمول ابتداء و استدامة .

و لكن الظاهر عدم وجود ملازمة بينهما ، و ذلك لأن حرمة عمل الشيء إما لمبغوضية الآثار المترتبة على وجوده كما هو في حرمة عمل الخمر ، و إما لحرمة ذات العمل ، باعتبار أن ذات العمل مشتمل على أثر مبغوض بغض النظر عن الآثار المترتبة على وجوده، كما هو بالنسبة لما نحن فيه فإن المبغوض هنا هو نفس العمل من حيث كونه تشبهاً بالخالق ، و لا أقل أنه لا يحرز كون حرمة العمل لأجل مبغوضية وجوده .

نعم هناك مناط آخر باعتبار الآثار المترتبة على وجود التمثال كخشية التعظيم و العبادة إلا أنه لا يرتبط بحرمة العمل .

فظهر الفرق بين ما نحن فيه و بين مثل حرمة صنع الخمر و الاصنام و ما أشبه ذلك ، فالملازمة ليست ثابتة .

قوله «قده» :﴿ و هو الاقتناء ﴾ ٢٤٥/٢ .

أقول : و حينئذ تكون هذه الصحيحة دليلاً على حرمة الاقتناء بمقتضى كون السؤال عن الاقتناء .

و لكنه سيأتي إن شاء اللّه ان هذه الرواية على فرض تماميتها دلالة و أنها ظاهرة ظهوراً قوياً في كون السؤال عن الاقتناء ، و بعد دفع الاجمال عنها ، معارضة بما سيأتي من الروايات الصحيحة المتعددة الدالة على جواز الاقتناء ، و حينئذ لا مناص –بعد فرض تمامية دلالتها – عن حملها على الكراهة بمقتضى معارضتها مع النصوص الآتي ذكرها الدالة على جواز الاقتناء .

قوله «قده» :﴿ في رواية تحف العقول ... ﴾ ٢٤٦/٢ .

أقول : و لكن قوله (يجيء منها الفساد محضاً) يمكن أن يكون ناظراً الى الآثار المترتبة على الوجود ، و يمكن أن يكون ناظراً الى ما يشمل الآثار المترتبة على نفس الصنع ، باعتبار كون هذه الآثار مبغوضة عند اللّه تبارك و تعالى .

و العمدة في الجواب عن هذه الرواية هو ضعفها السندي .

قوله «قده» :﴿ بالنبوي ... ﴾ ٢٤٧/٢ .

أقول : قد يشكل بأنها ظاهرة في الكراهة بقرينة العطف في قوله (و لا كلباً إلا قتلته) فإنه لا يجب قتل الكلب بلا إشكال، و ظهورها في الكراهة يمنع من اثبات حرمة الاقتناء ، فيكون قوله (لا تدع صورة إلا محوتها) دال على كراهة إبقاء الصورة .

إلا أنه يمكن دفع الإشكال بما ذكره الشيخ «قده» من حمل الكلب على كلب الهراش المؤذي الذي يحرم اقتناؤه ، و حينئذ يكون أمر النبي

صلى اللّه عليه و آله على جهة الايجاب في تمام السياق، و لازم وجوب محو الصورة حرمة اقتنائها .

و أما إذا قلنا بأن الامر بقتل الكلب ليس إيجابياً ، لأن تقييده بكلب الهراش لا يخرج عن التأويل الذي لا دليل عليه ، بل هو أمر استحبابي فذلك يخدش في ظهور الامر الاول و هو الامر بالمحو في الوجوب ، و حينئذ يؤدي ذلك الى الاجمال أو الظهور في استحباب المحو ، و لازم ذلك مرجوحية الابقاء لا حرمة الابقاء و الاقتناء .

و لكن الظاهر أن أصل الاشكال غير وارد ، ولا حاجة لتكلف حمله على قتل كلب الهراش المؤذي و ما أشبه ، فإنه لا مانع من حمل الامر بقتل الكلب على الاستحباب و الراجحية دون اللزوم لمعلومية عدم لزوم ذلك فيحمل على الكراهة ، مع إبقاء الامر الاول بمحو الصور على ظاهره في الوجوب لعدم الموجب لصرفه عن ظاهره ، و ورود الاوامر الوجوبية في سياق الاوامر الاستحبابية أمر متعارف في الروايات ، و لا يخل ذلك بتناسق السياق بعد أن كان الامر لا يدل إلا على مطلق الراجحية، و استفادة اللزوم إنما هي بدال آخر من خارج اللفظ لحكم العقل أو العقلاء أو الاطلاق المستفاد من قرينة الحكمة الذي يمكن أن يتم بالنسبة لبعض متعلقات الامر و لا يتم بالنسبة لآخر ، فحينئذ يبقى الامر على ظاهره من وجوب الاتلاف ، و لازمه عرفاً حرمة الاقتناء و لا أقل انه يكون تركاً للواجب .

قوله «قده» :﴿ قال : لا ... ﴾ ٢٤٨/٢ .

أقول : هذا النهي ظاهر في حرمة اللعب بها ، إلا أن الاستدلال بها على حرمة الاقتناء متوقف على إلغاء خصوصية اللعب بها عن غيره من أفراد

الاقتناء ، فحرمة اللعب بها ظاهر في حرمة أفراد الاقتناء الاخرى كالتزين و ما أشبه ذلك ، و ان احتمال الخصوصية في اللعب بحيث نلتزم بحرمة اللعب بها فقط دون الافراد الاخرى للاقتناء بعيد جداً لعدم الخصوصية الموجبة لذلك .

إلا أن هذا الكلام ليس له وجه صحيح و ذلك لأنه لا طريق الى القطع بعدم الخصوصية إلا عدم القول بالفصل لو تم صغرى و كبرى ، فالاستدلال بالرواية متوقف على تتميم الكلام المتقدم و هو غير ظاهر .

قوله «قده» : ﴿ بمفهوم صحيحة زرارة ﴾ ٢/٢٥٠ .

أقول : فإن مقتضى المفهوم ثبوت البأس في التماثيل إذا لم تغير رؤوسها ، و البأس ظاهر في الحرمة .

قوله «قده» : ﴿ بضميمة ... ﴾ ٢/٢٥١ .

أقول : فينتج أن الصور ليست من الحلال لأنها لو كانت من الحلال لما كان علي عليه السلام يكره هذه الصورة .

إلا أنه سيأتي إن شاء اللّه تعالى المناقشة في دلالة هذه الضميمة و أن قول الصادق عليه السلام في صحيح أبي بصير (إن علياً عليه السلام لم يكن يكره الحلال) لابد من تأويلها و حملها على غير ظاهرها ، و ذلك لأنه من المتيقن أن المباح و المكروه ليسا سوآء عند علي عليه السلام .

فحينئذ إما أن نتصرف في معنى (يكره) و نقول ان المراد بالكراهة المنفية هنا الكراهة الشديدة الواصلة الى حد الحرمة ، و إن كان ظاهر عنوان الكراهة هو المبغوضية غير الواصلة حد الحرمة بدعوى حصول اصطلاح على ذلك في عصر و لو بمعونة بعض النصوص كقوله عليه السلام في بعض

الروايات (مكروه فلا بأس به) .

وحينئذ يكون المعنى ان علياً عليه السلام كان لا يكره الحلال يعني لا يكره الحلال بتلك الكراهة الشديدة الواصلة الى حد الحرمة لأن الكراهة الشديدة عنده عليه السلام حرام ، أو يتصرف في ظاهر معنى الحلال بأن يقال انه ليس المراد به المباح أو الراجح في مقابل المرجوح، فالرواية حينئذ في مقام نفي توهم كراهة علي عليه السلام للطيبات المباحة ، و ان ترك علي عليه السلام لها إنما هو لمواساة فقراء الأمة لأنه وليها ، و قد اشير في بعض كلماته عليه السلام . و ما ورد من أن المؤمن يأخذ من الدنيا أخذ المفطر ، فهو بمعنى عدم جعلها هدفاً و إنما يسخرها في طريق الكمال ، و الطرق الى الله تعالى بعدد أنفاس الخلائق ، و بناءً على التصرف الثاني لا يتعين في يكره أن تكون بمعنى الحرمة .

و لكن قد يقال هنا بعدم الاحتياج الى هذه الضميمة ، و أن قوله عليه السلام (إن علياً عليه السلام يكره الصور في البيوت) بنفسه ظاهر في الحرمة و ذلك لأن لفظ الكراهة ظاهر عرفاً و في كلمات الائمة عليهم السلام في الحرمة لا أنه ظاهر في غير الحرام و لا أنه مجمل و مردد بين الحرام و غيره ، و الاصطلاح الحاصل في التفريق بين الحرام و المكروه إنما هو حاصل عند الفقهاء المتأخرين .

فإن قلت : إن لازم هذا الكلام أن معنى قوله عليه السلام (إن علياً عليه السلام لم يكن يكره الحلال) أي لم يكن يحرم الحلال، و هو ظاهر الكلام حينئذ فلا يصح جعلكم له أحد شقي التأويل .

قلنا : ليس كذلك ، وهذا مطلب دقيق يحتاج الى تأمل ، و خلاصة

الكلام فيه : انّا نفرق في الالفاظ الدالة على الزجر و الكراهة بين مقامي الاثبات و النفي ، ففي مقام لاثبات إذا قال (أنهى أو أكره) فهو يحمل على الحرمة لا لدلالة اللفظ وضعاً على ذلك ، بل تمسكاً بالاطلاق النافي لقيد الترخيص في الفعل بناء على ما هو الصحيح في باب الامرمن أن استفادة الوجوب أو الحرمة من الاوامر و النواهي إنما هو بالاطلاق ، و هذا مطلب في محله (١)، بخلاف طرف النفي كما لو قال (لا أكره) أو (آمر) أو (لا أنهى) فإن مقتضى الاطلاق عكس النتيجة هناك فنفي النهي أو الكراهة مطلقاً يقتضي انتفاء تمام مراتب الكراهة أو المرجوحية لا نفي مرتبة الحرمة فقط .

قوله «قده» :﴿ و رواية الحلبي ... ﴾ ٢/٢٥١ .

أقول : هذه الرواية غير دالة على حرمة الاقتناء لأنها حاكية لفعل الإمام عليه السلام ، و فعل الإمام ليس ظاهراً في الوجوب .

نعم يمكن أن يكون ظاهراً في الراجحية كما لا يخفى .

---

(١) و ذلك لأن ما ذهب إليه الميرزا من الدلالة العقلية و آخر الى الدلالة العقلائية غير تام ، و ذلك لأن الحكم العقلي في نفسه إلزامياً ، فلا بد في مرحلة سابقة من تنقيح كون حكم المولى إلزامياً لا ترخيص فيه ، فيتنقح بذلك موضوع حكم العقل أو العقلاء بوجوب الطاعة وفاءً لحق المولوية ، فالمطلوب تنقيح دلالة الامر على اللزوم و هو المطلوب في ذلك الباب في مرحلة سابقة على الحكم العقلي أو العقلائي .

و لهذا الاشكال و غيره صار شيخنا الوحيد الخرساني مد ظله الى الدلالة العرفية و جعله مسلكاً في قبال الاطلاق أيضاً ، و قد بينّا في محله ما يرد على هذا المسلك ، و حاصله : ان الدلالات العرفية قائمة على مناطات نوعية محددة كالاطلاق و العموم و الانصراف و ما أشبه ذلك ، و أن الدعاوى العرفية غير القائمة على مناطات محددة دعاوى جزافية ذوقية ، و قال البعض ان مناط الدلالة هو الاطلاق ، و هو الاصح من تلك الوجوه فيما نحن فيه ، و قد أجبنا عن تمام الاشكالات التي وجهت الى دعوى كونه منشأ الدلالة في الامر على الوجوب هي الاطلاق ، و تفصيل هذا الكلام له محل آخر .

قوله «قده» :﴿ و ليس وجودها مبغوضاً حتى يجب رفعه ﴾ ٢/٢٥٢ .

أقـول : لا يخـفى أن هذا هو أول الكلام لأن المدعي يدعي الملازمـة العرفية بين مبغوضية الايجاد و مبغوضية الوجود عرفاً ، و أن ظاهر النهي عن إيجاد الشيء مبغوصية وجوده في الخارج ، و أن المفسدة متعلقة بوجوده في الخارج .

قوله «قده» :﴿ نعم قد يفهم الملازمة ﴾ ٢/٢٥٣ .

أقـول : هذا الكلام متين ، وهو مشتمل على حل المسألة ، و ليكن الجواب بأن يقال : إن حرمة إيجاد الشيء لا يستلزم دائماً مبغوضية وجوده و ذلك لأن مبغوضية إيجاد الشيء :

إما لمفسدة موجودة في وجود الشيء المتحقق في إيجاده –أي أن إيجاد الشيء إنما هو لمناط موجود فيه بلحاظ وجوده حدوثاً و بقاءً– فلا إشكال حينئذ أن مقتضى شمولية المناط هو مبغوضية الوجود أيضاً .

فحرمة تنجيس المسجد مثلاً تؤول الى وجوب إبقاء المسجد طاهراً ، و وجوب إبقائه طاهراً كما ينافيه تنجيسه ابتداءً كذلك ينافيه إبقاء النجاسة فيه لأن الواجب في الحديث بعد غض النظر عن الاشكال السندي و الدلالي هو تجنيب المسجد عن النجاسة ، وعدم تجنيب المسجد عن النجاسة كما يتحقق بإيجاد النجاسة فيه كذلك يتحقق بإبقاء النجاسة .

و إما لمفسدة يشتمل عليها الايجاد حدوثاً لا بقاءً ، بمعنى أن الوجود بقاءً لا يشتمل على تلك المفسدة .

و ما نحن فيه يحتمل أن يكون من هذا القبيل بأن يقال ان حرمة إيجاد الصور إنما هي لملاك التشبه بالخالق ، كما يستظهر من روايات النفخ، و هذا

الملاك خاص بالايجاد كما هو واضح ، و أما الوجود البقائي فهو غير مشتمل على هذا المناط و هو التشبه بالخالق .

و بعبارة أخرى : إن الملازمة بين حرمة الايجاد و مبغوضية الوجود إنما تكون بعد إحراز كون المناط في الحكم أمراً شاملاً و منطبقاً على الوجود بقاءً كما أنه منطبق على الوجود حدوثاً .

أما مع احتمال كون الملاك أمراً مختصاً بالايجاد فالملازمة غير متحققة كما هو في ما نحن فيه ، فإننا نحتمل –بل قد يقال انه ظاهر من روايات النفخ – كون المناط في حرمة الايجاد هو التشبه بالخالق تبارك و تعالى ، و هذا الملاك لا يشتمل عليه الابقاء و الاقتناء ، فلا ملازمة فيما نحن فيه بين حرمة الايجاد و بين مبغوضية الوجود بقاءً .

قوله «قده» :﴿ مما هو مركوز في الاذهان ... ﴾ ٢/٢٥٤ .

أقول : خصوصاً بعد تأييده بخصوصية السائل ، بمعنى أن السائل قد يكون من أهل العمل –لا العلم و التفقه – فيسأل عن الاشياء التي يحتمل الابتلاء بها ، لأن ظاهر السؤال هو كون الشيء المسئول عنه مبتلاً به .

و لكن عمل الصور فيما نحن فيه ليس مبتلاً به لأن محمد بن مسلم ليس نقاشاً حتى يكون مورد ابتلائه فيحمل عليه ، و لكن إذا كان السائل مثل محمد بن مسلم الذي هو من أهل العلم و التفقه، خصوصاً بعد الالتفات الى الرواية الصحيحة التي يرويها الكشي (١) عن حمدويه يوصلها الى محمد بن مسلم «ره» قال : ما شجر في رأيي شيء قط إلا سألت عنه أبا

(١) اختيار معرفة الرجال ج٢ : ٣٨٦ .

جعفر عليه السلام حتى سألته عن ثلاثين ألف حديث، و سألت أبا عبدالله عليه السلام عن ستة عشر ألف حديث ، الدالة على توسعه في الفقه و أنه كان يسأل حتى عن الاشياء التي يكون مورد الابتلاء بها نادراً جداً ، فبعد لحاظ هذه الخصوصية لا يستبعد أن يكون سؤاله عن عمل الصور لا الاقتناء ، و إن كان عمل الصور ليس محل ابتلائه .

ولكن هذا الكلام و إن كان صحيحاً إلا أنه لا ينفع و ذلك لأنه إنما ينفع فيما لو كان السؤال ظاهراً في السؤال عن عمل الصور ، و أما إذا كان السؤال مجملاً و مردداً بين كونه عن عمل الصور و عن الاقتناء فلا ينفع ، و لا يقال أن السؤال وقع عنهما معاً و ذلك لعدم وجود جامع بين الامرين كما هو واضح ، و حينئذ قد يقال ان الصحيحة مجملة .

قوله «قده» : ﴿ بعد معرفة حرمة عملها ﴾ ٢٥٤/٢ .

أقول : لأنه لا معنى لفرض كون السؤال عن الاقتناء قبل علم السائل بحرمة العمل ، لأن الموجب لانقداح الشبهة في الاقتناء الذي يقتضي السؤال هو حرمة العمل ، أما إذا كان السائل لا يعلم بحرمة العمل فلا موجب لانقداح الشبهة كما هو واضح .

و لكن هذا الكلام من الشيخ «قده» غريب إذا كان يريد تأييد المطلب بهذا الكلام ، و ذلك لأنه من أين لنا أن نعرف ان محمد بن مسلم لم يكن يعرف حرمة العمل ، مع أنه قد تكون حرمة عمل الصور من الواضحات بمقتضى الروايات الواردة عن النبي صلى الله عليه و آله و عن علي عليه السلام . و خلاصة الكلام في هذه الرواية أنها مجملة .

قوله «قده» : ﴿ اضافي بالنسبة الى هذين القسمين ﴾ ٢٥٥/٢ .

أقول : أي أن الرواية أجنبية عن النظر فيما حرم صنعه لا لأجل آثار الفساد المترتبة على وجوده، و إنما هي ناظرة الى خصوص ما يحرم لأجل الآثار الفاسدة محضاً المترتبة على وجوده ، و حرمة بعض ما نحن فيه ليس لأجل ما يجيء من وجوده و إنما لأجل المفسدة في نفس إيجادها .

و بعبارة أخرى : إن الرواية تريد أن تقول إن الاثار الفاسدة التي تكون مناطاً لحرمة الصنع هي الآثار المتمحضة في الفساد ، أما لو كانت هذه الاثار تارة تكون على جهة الفساد و أخرى على جهة الصلاح ، فليست ملاكاً و مناطاً لحرمة الصنع .

قوله «قده» :﴿ و أما النبوي ... ﴾ ٢/٢٥٧ .

أقول : هذا النبوي مروي باسناد لا بأس به و إن كان في طريقه النوفلي ، و يمكن التعبير عنه بالقوي لإمكان القول بقبول رواية النوفلي ، و تفصيل الكلام في محله .

و وجه الظهور في قوله (ظاهر في الكراهة) هو ذكر الكلب فيه حيث انه من الواضح عدم وجوب قتل الكلاب ، و حمل الكلاب في الرواية على حصة خاصة جداً من الكلاب و هي الكلاب المؤذية اذى كبيراً بحيث يجب اتلافها خلاف ظاهر الرواية .

قوله «قده» :﴿ و لا قبراً إلا سويته ... ﴾ ٢/٢٥٧ .

أقول : من حيث انه لا يجب تغيير القبور و لا يجب هدم القبور المجصصة مثلاً ، و إنما هو أمر راجح ، وقد تقدم أنه لا مانع من الالتزام بكون الامر بقتل الكلاب و تسوية القبور أمراً استحبابياً و لكن الامر باتلاف الصور أمر وجوبي و ذلك لأن ظاهر الامر الوجوب ، و إنما يحمل على الاستحباب

بقرينة خاصة ، و القرينة على الاستحباب في قتل الكلاب و هدم القبور موجودة خارجاً ، و أما ظاهر الامر باتلاف الصور فهو على حاله لعدم وجود قرينة خارجية تستدعي حمله على الاستحباب .

و مثل هذا الاستعمال الذي يرد فيه الاوامر المتعددة في سياق واحد و يراد من بعضها الوجوب و من الآخر الاستحباب ليس بعزيز، بل هو كثير و وارد في رواياتنا .

فحينئذ الرواية تامة في وجوب اتلاف الصور ، غاية الأمر نحملها على الاستحباب بعد المعارضة بالروايات الآتية إن شاء اللّه تعالى الدالة على جواز الاقتناء إذ أن لازم جواز الاقتناء عدم وجوب الاتلاف كما هو واضح .

و فرق بين هذا الكلام و بين الكلام المتقدم الذي يحاول نفي الوجوب بالاستدلال بالسياق كما هو واضح .

قوله «قده» : ﴿فلا تدل إلا على كراهة اللعب بالصورة﴾ ٢/٢٥٨ .

أقول : لا نعلم كيف استفاد الشيخ «قده» من هذه الرواية الكراهة مع أنها خلاف ظاهر النهي ، و لا دليل على أن قوله عليه السلام (لا) في جواب السؤال عن صلاحية التماثيل لأن يلعب بها ، بحسب مورد السؤال ظاهر في الكراهة ، بل ان مقتضى القاعدة أن كل الفاظ الزجر و النهي ظاهرة في الحرمة بمعونة الاطلاق المتقدم ، إلا أن يكون هناك قرينة على الكراهة .

فلم يظهر لنا وجه في قول الشيخ «قده» (فلا تدل إلا على كراهة اللعب بالصورة) من حيث ان قول الإمام عليه السلام (لا) ظاهر في الحرمة .

نعم الحمل على الكراهة بقرينة الروايات الآتية أمر آخر ، و أما في

نفسها فدلالتها ظاهرة في النهي كما لا يخفى .

قوله «قده» :﴿ و لا الحرمة إذا كان اللعب على وجه اللهو ﴾٢/٢٥٨ .

أقول : قد يستفاد من الرواية أن السؤال عن اللعب اللهوي ، فتكون أخص من المدعى فلا تصلح حينئذ أن تكون دليلاً لأن الدعوى هو حرمة الاقتناء مطلقاً ، و مورد السؤال هو اللعب بالتماثيل مطلقاً أو خصوص اللعب اللهوي .

قوله «قده» :﴿ و أما ما في تفسير الآية ... ﴾ ٢/٢٥٨ .

أقول : في صحيحة أبي العباس البقباق المتقدمة .

و العجب من صاحب الرياض «قده» أنه قال : إن هذه الرواية صحيحة بناءً على القبول بمبنى الاجماع ، لوجود أبان بن عثمان في سندها .

و هذا غريب منه «قده» لأن هذه الرواية مروية بطريقين ، تصحيح أحدهما مبني على قبول مبنى الاجماع ، و أما الطريق الاخر فهو صحيح بلا إشكال فراجع .

قوله «قده» :﴿ الى تقريره لهم في العمل ﴾ ٢/٢٥٩ .

أقول : فحينئذ هذه الصحيحة لا تدل على مبغوضية وجود التماثيل و إنما غاية ما تدل عليه هو مبغوضية عمل التماثيل ، و مبغوضية عمل التماثيل أعم من كونها لمبغوضية وجودها أو لمبغوضية نفس عملها و إيجادها بالمعنى المصدري .

قوله «قده» :﴿ محمول على الكراهة لأجل الصلاة ﴾ ٢/٢٥٩ .

أقول : بمعنى أن الرواية ناظرة الى قضية الصلاة بقرينة الروايات الاخرى الدالة على تغيير التمثال أو وضع الثوب عليه أو ما أشبه ذلك في

حال الصلاة .

قوله «قده» : ﴿ أو مطلقاً ﴾ ٢/ ٢٦٠ .

أقول : لأطلاق الرواية فإن مقتضى المفهوم في الرواية أنه إذا لم تغير رؤوسها فهناك بأس في وجودها في البيت ، و لا ينافي ذلك ثبوت البأس بالنسبة للصلاة أيضاً .

و قد تقدم أن ثبوت الحكم للخاص لا ينفي ثبوت الحكم للعام كما هو واضح إلا أن يكون دليل الخاص مشتملاً على جهة نفي و مفهوم .

فالاخبار الدالة على كراهة التوجه في الصلاة الى التمثال لا تنفي كراهة وجود التمثال في البيت بحد ذاته ، فحينئذ لا داعي لحمل صحيح زرارة على خصوص الصلاة بمعنى أنه لا مانع من التمسك باطلاقها .

و من هذا الكلام يتبين وجه التأمل في كلام الشيخ «قده» في حمله الرواية على الكراهة،لأن ظاهر ثبوت البأس هو الحرمة .

نعم الصحيحة تدل على عدم وجوب المحو و الاتلاف و إنما يكفي تغيير شكلها ، و قد تقدم أن التمثال الناقص –بحيث لا يصدق عليه عرفاً عنوان التمثال – يجوز صنعه ابتداءً فضلاً عن اقتنائه ، و الكلام هنا إنما هو في التمثال الذي يحرم صنعه ، فإذا غيرت رؤوسها صارت ناقصة فتخرج بذلك عن موضع الكلام كما هو واضح .

و خلاصة الكلام : انه لا موجب لصرف الصحيحة الى قضية الصلاة لعدم وجود المانع من التمسك باطلاقها ، هذا أولاً ، و ثانياً : لا موجب لصرف البأس في الصحيحة الى الكراهة ، لأن ثبوت البأس ظاهر في الحرمة.

و بمقتضى هذا الكلام تكون الصحيحة دالة على ثبوت حرمة اقتناء التمثال إذا لم يغير رأسه .

نعم قد يقال : إن هذه الرواية محمولة على الكراهة الشديدة -لأن البأس إما للحرمة أو الكراهة الشديدة فيما إذا كان هناك قرينة- بقرينة الروايات الآتية الدالة على جواز الاقتناء ، و حينئذ يكون الحمل على الكراهة إنما هو بمعونة المعارضة كما هو واضح .

و عليه يكون قوله (مع دلالته على جواز الاقتناء و عدم وجوب المحو) لا ربط له بما نحن فيه .

أما عدم وجوب المحو فليس هو محل النزاع ، و أما دلالتها على جواز الاقتناء فهو و إن كان مسلماً إلا أنه مقيد بتغيير رؤوسها ، و إذا غيرت رؤوسها فلا إشكال في جواز اقتنائها لأنها مما يجوز صنعه ابتداءً ، فتخرج حينئذ عن محل الكلام كما هو واضح .

فالصحيحة دالة على حرمة اقتناء التمثال الذي يحرم صنعه و هو التمثال الكامل أو الذي يصدق عليه عنوانه .

قوله «قده» : ﴿ ولو سلم الظهور في الجميع ... ﴾ ٢/٢٦١ .

أقول : الى هنا يتبين أن ما يمكن أن يستدل به من الوجوه السابقة وجهان فقط :

الاول : هو النبوي الذي قلنا أنه مروي باسناد لا بأس به و إن كان في طريقه النوفلي ، و قد تقدم تقريب الاستدلال به فراجع .

الثاني : هو صحيح زرارة ، و قد تقدم التفصيل فيها قريباً فراجع ، و قد يضاف لذلك اطلاق ما دل على كراهة الصور في البيوت .

و خلاصة الكلام ان ما يمكن ان يستدل به على حرمة الاقتناء طوائف ثمان :

الاولى : و هي الروايات (١) الدالة على امتناع الملائكة عن دخول البيت الذي فيه تماثيل ، و في بعضها تقييده بالتمثال الذي لا يوطأ و هو إما أن يراد به المجسم أو ما هو في قبال التمثال الذي في البساط فيشمل المجسم و غيره من المنقوش على الستائر و ما أشبه، و مقتضى بعض الروايات الآتية هو المعنى الثاني و أن ما يوطأ أخص من غير المجسم فليس في قبال المجسم بل في قبال غير ما يفرش و يوطأ مثل ما ينصب على الحائط أو الستائر فيشمل المجسم و غيره .

إلا أن الظاهر أنها غير دالة على حرمة الاقتناء إذ لا ملازمة بين عدم دخول الملائكة و بين الحرمة كما هو واضح ، فغايتها إفادة الكراهة ، و لكنها لا تدل أيضاً على انتفاء الكراهة عن التمثال الذي يوطأ أيضاً إذ أن دخول الملائكة لا ينفي الكراهة أيضاً فلاحظ ، نعم تنفي الكراهة عنه بأدلة أخرى نظير ما ورد من اقتناء الامام عليه السلام له ، و كذلك قوله عليه السلام (أردت أن أهينه)، و إطلاق قوله (ع)(٢) :(كل شيء يوطأ فلا بأس به) .

الثانية : الوجه الثاني (٣) و هو ما دل على النهي عن اللعب بالتماثيل ، و قد تقدم الاشكال على الاستدلال بها .

الثالثة : رواية أبي بصير عن أبي عبدالله عليه السلام قال : قال رسول

---

(١) الوسائل : كتاب الصلاة : الباب ٣٣ من أبواب مكان المصلي .

(٢) الوسائل : كتاب الصلاة : الباب ٤ من أبواب المساكن .

(٣) الوسائل : كتاب الصلاة : الباب ٣ من أبواب المساكن ، حديث ١٥، ١٦ ، و كتاب التجارة : الباب ٩٤ من أبواب ما يكتسب به ، حديث ١٠ .

اللّه صلى اللّه عليه و آله : اتاني جبرئيل فقال :يا محمد إن ربك ينهى عن التماثيل (١) .

و الاستدلال بها متوقف على استظهار كون متعلق النهي هو الاقتناء أو الاعم لا خصوص الصنع .

الرابعة : ما يستفاد منه ارتكازمبغوضية اقتناء التماثيل في أذهان المتشرعة (٢) .

الخامسة : ما دل على نفي الباس عما يبسط منها و يفترش و يوطأ و أنه يكره منها ما نصب على الحائط و السرير (٣) .

و هي باطلاقها دالة على كراهية كل ما نصب على الحائط و السرير فيشمل المجسم و غيره ، و أما دلالته على الحرمة فهو مبني على ظهور عنوان الكراهة في الحرمة ، و هذا الكلام في محله، وبناءً على دلالتها على الحرمة يخرج عن اطلاقها غير المجسم بالادلة الاتية الدالة على جواز اقتناءه ، و على فرض ثبوت الدليل على جواز اقتناء المجسم أيضاً ،كما هو الصحيح و سيأتي بيانه ، فلا مناص عن حمل الرواية على الكراهة حتى على فرض ظهورها في نفسها في الحرمة ، فيكون معنى نفي البأس عما يفرش و يوطأ نفي الكراهة .

السادسة : ما دل على النهي عن تزويق البيوت ، و قد فسر في الرواية بأنه تصاوير التماثيل (٤) ، و كذا ما دل على النهي عن تصوير سقوفها و أن رسول اللّه صلى اللّه عليه و آله كره ذلك (٥)، و ما دل على أن علياً عليه

---

(١) الوسائل : كتاب الصلاة : الباب ٣ من أبواب المساكن ، حديث ١١ .

(٢) الوسائل : كتاب الصلاة : الباب ٤ من أبواب أحكام المساكن ، حديث ٢ ، ٦ ، ٨ .

(٣) الوسائل : كتاب التجارة : الباب ٩٤ من أبواب ما يكتسب به ، حديث ٤ .

(٤ ، ٥) الوسائل : كتاب الصلاة : الباب ٣ من أبواب المساكن ، حديث ١ ، ٩ .

السلام يكره الصور في البيت (١) ، و هي دالة على المقصود ، إلا أن يقال ان الكراهية هنا بالاضافة الى الصلاة و لكنه خلاف الظاهر .

السابعة : ما روي عن أمير المؤمنين عليه السلام (٢) أنه قال : بعثني رسول اللّه صلى اللّه عليه وآله في هدم القبور و كسر الصور .

و هي ظاهرة في الحرمة لأنها بمعنى أمر الامة بذلك و أنه من الامور التي أمر رسول اللّه صلى اللّه عليه وآله بتبليغها للأمة ، و أما ظهور اختصاصها بالمجسم فهو غير ضائر بعد أن كان هو محل النزاع .

الثامنة : ما دل (٣) بالمفهوم على ثبوت البأس في كون التماثيل في البيت إذا لم تغير رؤوسها ، و هي صحيحة زرارة المتقدمة .

و عليه يكون البحث عن وجود المانع و هو ثبوت المعارض أو عدمه لأنه إذا لم يثبت المعارض فمقتضى الوجهين السابقين هو حرمة الاقتناء .

و هذا بخلاف ما لو اسقطنا تمام الوجوه فإنه لا معنى حينئذ للبحث عن المعارض لأنه لا مقتضي لحرمة الاقتناء ، و الاصل الجواز .

و أما بعد تمامية المقتضي لحرمة الاقتناء فلا بد من البحث عن المعارض من حيث سعة دائرته و ضيقها ، فإن كانت الروايات المعارضة دالة على جواز الاقتناء مطلقاً فإطلاقها يعارض إطلاق الروايات الناهية، و النتيجة هو الكراهة مطلقاً .

و إن كانت الروايات المعارضة الدالة على الجواز مختصة بغير المجسم

---

(١) المصدر السابق : حديث ٣ ، ١٣ ، ١٤ .

(٢) الوسائل : كتاب الصلاة : الباب ٣ من أبواب المساكن ٧ .

(٣) الوسائل : كتاب الصلاة : الباب ٤ من أبواب أحكام المساكن .

فحينئذ غاية ما يقتضيه الدليل المعارض تقييد تلك المطلقات و حمل روايات المنع على خصوص المجسم .

و عليه لا مناص عن الالتزام بحرمة اقتناء المجسم ، و إن قلنا بجواز اقتناء غير المجسم للروايات المعارضة .

قوله «قده» : ﴿ مثل صحيحة الحلبي ... ﴾ ٢/٢٦٢ .

أقول : فهي دالة على جواز الاقتناء لأن الإمام بحسب الفرض يحكي عن فعل نفسه في بيته ، و على فرض احتمال الصلاة في بيت الغير فإن ظاهر الرواية رضا الإمام عليه السلام بذلك وعدم انكاره لهذا الامر، و لكن الوجه الاول أمتن .

فهذه الرواية على فرض دلالتها على جواز الاقتناء بكلا الاحتمالين غاية ما تدل عليه هو جواز اقتناء غير المجسم .

قوله «قده» : ﴿ قال : لا بأس ... ﴾ ٢/٢٦٣ .

أقول : قد يقال : انه لما كانت جهة السؤال ليست عن الحرمة التكليفية و إنما هي عن المانعية بمعنى أن التمثال هل هو مانع عن صحة الصلاة أو لا ؟

فنفي البأس هنا ناظر الى السؤال فلا يدل على نفي الحرمة التكليفية لإن الجواب في مثل هذا السياق يتقدر بقدر السؤال ، و هو هنا عن المانعية لا عن الحرمة التكليفية .

إلا أن يقال في جوابه : إن ظاهر إطلاق نفي البأس في كلام الإمام و تقريره له لللبس و ما أشبه ذلك ظاهره الجواز .

إلا أن هذه الرواية لا يبعد القول فيها بأنها إما خاصة بغير المجسم أو غير ظاهرة في الشمول للمجسم لأنه قد يكون المتعارف في أزمانهم كون نقش

الخاتم مجسماً ، و هذا نقل أمر خارجي ليس فيه إطلاق ، فلا يمكن القول بأن هذه الرواية مطلقة بلحاظ المجسم و غير المجسم ، و ذلك لأنه إنما يسأل عن الخاتم المتعارف في أزمانهم ، و لا طريق لاحراز كون المتعارف في أزمانهم كون نقش الخاتم مجسماً .

فالرواية حينئذ إما خاصة بغير المجسم أو مجملة و ليس فيها إطلاق شامل لافراد المجسم .

قوله «قده» : ﴿ و عنه عليه السلام عن أخيه ... ﴾ ٢٦٣/٢ .

أقول : تقدم أن نظيرهذا المفاد في هذه الرواية لا يدل على جواز الاقتناء، و ذلك لأن مورد السؤال هو الصلاة لا جواز الاقتناء ، فالجواب ناظر الى المانعية عن الصلاة أو عدم المانعية .

فغاية ما تدل عليه هذه الرواية هو أن التمثال إذا قطع رأسه لا يكون ضائراً بالصلاة ، و عدم ضائريته بالصلاة لا يعني جوازه ، هذا أولاً .

و ثانياً : إن غاية ما يقتضيه قوله (حتى يقطع رأسه) –لو سلمنا بدلالتها على جواز الاقتناء– جواز الاقتناء مع قطع رأسه و افساده ، و لا إشكال في جواز صنعه بهذه الكيفية بعد قطع رأسه و افساده، و حينئذ يخرج عن محل الكلام إذ الكلام في التمثال الذي يحرم صنعه .

فهذه الرواية بمقتضى هذين الاشكالين ليست دالة على ما نحن فيه .

قوله «قده» : ﴿ قال : لا بأس به يكون في البيت ... ﴾ ٢٦٤/٢ .

أقول : هذه الرواية صريحة في جواز الاقتناء بمقتضى اطلاق قوله عليه السلام (لا بأس) ، خصوصاً و أن السؤال مطلق ، ليس عن جهة خاصة كالصلاة مثلاً .

قوله «قده» :﴿ قلت : التماثيل ؟ ... ﴾ ٢/٢٦٤ .

أقول : هذا السؤال يشير الى أن في ذهن أبي بصير نوع استغراب من جواز اقتناء التماثيل ، كما يشهد لهذا الاستغراب بعض الروايات كما لا يخفى على من راجعها .

و منه يتبين أن هناك نوع استغراب في اذهان المتشرعة لوجود التماثيل في البيوت ، و لعل منشأ هذا الاستنكار و الاستغراب أحد أمرين :

الاول : الروايات الناهية عن اقتناء التماثيل ، كالتي تقدم ذكرها في كلام الشيخ «قده» .

الثاني : تصور الملازمة و توهمها بين حرمة إيجاد الصور و بين حرمة اقتنائها الخارجي كما تقدم احتماله عن بعض القدماء .

قوله «قده» :﴿ فقال : كل شيء يوطأ فلا بأس به ... ﴾ ٢/٢٦٤ .

أقول : قوله عليه السلام (يوطأ) يمكن أن يحمل على أحد وجهين :

الاول : أن يحمل على الفعلية ، فيكون دالاً على نفي البأس عن خصوص ما يوطأ ، و أما ما هو في الستائر و ما أشبه ذلك ففيه بأس لأنه لا يوطأ ، و لكن يحمل على الكراهة لدلالة بعض الروايات المتقدمة على جواز اقتناء التماثيل التى في الستائر و البسط و الانماط و ما أشبه ذلك مما لا يوطأ فعلاً .

الثاني :أن يحمل على الشأنية أي ما من شأنه أن يوطأ ، و ما من شأنه أن يوطأ شامل للستائر وما أشبهها كما هو واضح ، و حينئذ يكون القابل للوطء عنواناً مساوياً لغير المجسم و حاكياً عنه .

و على كل حال ، سواء حملناه على الوجه الاول أو الثاني ، لا يضر

ذلك بأصل المطلب ، و ذلك لما دل على جواز اقتناء التمثال غير المجسم سواء كان في وسادة أو في بساط أو في غير ذلك .

قوله «قده» :﴿ بما يجوز عمله ... ﴾ ٢٦٤/٢ .

أقول : يعني غير ذي الروح أو التمثال الناقص .

و خلاصة الكلام في هذه الرواية أنها أخص من المدعى لأن غاية ما تدل عليه هو جواز اقتناء التماثيل غير المجسمة ، و أما غيرها فالرواية ليست شاملة له .

قوله «قده» :﴿ و يفرش و يوطأ ... ﴾ ٢٦٦/٢ .

أقول : هذه العبارة في هذه الرواية تؤيّد الوجه الاول المتقدم في المراد من قوله (يوطأ) و هو الفعلية أي ما هو معد فعلاً للوطء ، فلا يشمل حينئذ الصور المعلقة أو الستائر المعلقة كما هو واضح .

قوله «قده» :﴿ ما نصب على الحائط و على السرير ﴾ ٢٦٦/٢ .

أقول : أي غير معد للوطء و إن كان قابلاً في حد ذاته لأن يوطأ .

فالمراد حينئذ في الرواية السابقة، وهي رواية أبي بصير، من قوله (كل شيء يوطأ) ليس هو الوجه الثاني و هو القابلية و الشأنية للوطء و إنما المراد به الوجه الاول و هو ما هو معد فعلاً للوطء .

قالوا : و مقتضى ظاهر قوله (يكره) هو الحرمة إلا أننا نحمله على الكراهة الاصطلاحية عند الفقهاء بقرينة ما تقدم من الروايات الدالة على جواز اقتناء ما هو منصوب على الحائط أو ما أشبه ذلك . و علة ظهور لفظ الكراهة في الروايات في الحرمة كونه دالاً على مبغوضية الفعل مع عدم اقترانه بالترخيص في الفعل ، و لم يثبت اصطلاح في لسان الائمة عليهم

السلام على كون الكراهة في مقابل الحرمة و إنما هو اصطلاح محدث ، إلا أنه قد جاء في التعبير في بعض الروايات بعنوان الكراهة في قبال الحرمة بل جاء تفريع جواز الفعل على كونه مكروهاً مما يكشف عن حصول هذا الاصطلاح في عصر النص أيضاً ، نظير ما جاء في بعض الروايات (مكروه فلا بأس به) .

و عليه فقوله في رواية أبي بصير (لا بأس منها بما يبسط و يفرش و يوطأ) نفي للكراهة الاصطلاحية في قبال (و إنما يكره منها ما نصب على الحائط) فإنه مكروه اصطلاحاً ، و الرواية غير دالة على حرمته قطعاً بل هي دالة على عدم الحرمة بناءً على ظهور الكراهة في قبال الحرمة ، و أما بناءً على الاجمال – كما هو ليس ببعيد – فالرواية حينئذ غير دالة على الحرمة و لا نافية لها ، و يشهد للاجمال ما جاء في بعض روايات الباب من استعمال الكراهة بمعنى ثبوت البأس و هي الرواية المفرقة في التمثال بين ما يوطأ و غيره .

و على أي حال فهذه الرواية لا تدل على جواز اقتناء المجسم بل غاية ما تدل عليه هو جواز اقتناء غير المجسم بل حصة خاصة منه كما تقدم .

قوله «قده» : ﴿ قال عليه السلام : ليس عليه فيما لم يعلم شيء ﴾ ٢٦٦/٢ .

أقول : ظاهر مفهوم القيد أنه عليه شيء إذا علم ، و لكنها ليست دالة على حرمة الاقتناء ، و ذلك لأن الجواب ناظر الى قضية الصلاة .

و من الواضح أن هذه العبارة ليست موضع استشهاد الشيخ «قده» لأنها على المنع أدل ، بل موضع استشهاده ما اشار له في العبارة فراجع .

قوله «قده» : ﴿ فإذا علم فلينزع الستر و ليكسر رؤوس التماثيل ، فإن

ظاهره أن الامر بالكسر لأجل كون البيت مما يصلى فيه ... ﴾ ٢٦٦/٢ .

أقول : و ليكن كذلك ، فقد تقدم أن الخاص لا يقيد العام ما لم يكن الخاص مشتملاً على جهة نفي .

و غاية ما تدل عليه هذه الرواية أن التمثال الذي هو غير مكسور الرأس ضائر بالصلاة ، و لكن ضائريته تلك لا تعني عدم ضائريته في غير مورد الصلاة و ذلك لعدم اشتمال هذا الدليل الخاص على جهة نفي ، و أما ظهور كون الكسر لأجل الصلاة فغير ضائر بعد ان لم يكن الإمام عليه السلام في مقام البيان إلا من هذه الجهة أي جهة المانعية عن الصلاة ، فلا يدل ظهور كون الكسر لأجل الصلاة على انتفاء لزوم الكسر لغير جهة الصلاة ، نعم سكوت الإمام عليه السلام عن الامر بتغيير التماثيل التي في الستر و عدم أمره بالقائها و اكتفاءه بنزعها من الحائط لجهة الصلاة لا يخلو عن دلالة على جواز الاقتناء ، إلا أنه خاص بغير المجسم .

قوله «قده» :﴿ و لذلك لم يأمر عليه السلام بتغيير ما على الستر و اكتفى بنزعه ﴾ ٢٦٦/٢ .

أقول : تقدم أن محل النزاع ليس هو وجوب الاتلاف و عدمه بل هو حرمة الاقتناء .

و أما وجوب الاتلاف فلا دليل عليه ، مضافاً الى أنه لا ملازمة بين عدم وجوب الاتلاف و بين القول بجواز الاقتناء ، فعدم أمر الامام عليه السلام بالاتلاف لا يدل على جواز الاقتناء كما هوواضح .

قوله «قده» :﴿ و منه يظهر أن ثبوت البأس ... ﴾ ٢٦٧/٢ .

أقول : تقدم الاشكال في وجه الاستظهار ، و قلنا ان الصحيحة مطلقة

، و ان السؤال فيها ليس بلحاظ الصلاة، كما أن مقتضى اطلاق مفهوم الشرط فيها حرمة الاقتناء .

قوله «قده» :﴿ أو كانت بعين واحدة أو القي عليها ثوب ﴾٢/٢٦٧ .

أقول : هذه الروايات الدالة على هذه الامور ناظرة الى قضية الصلاة ، و نفي البأس بلحاظ المانعية لا يعني جواز الاقتناء .

و خلاصة الكلام : ان ما يمكن الاستدلال به من الروايات طائفتان :

الطائفة الاولى : و هي ليست ناظرة الى جواز الاقتناء أصلاً ، و إنما هي ناظرة الى قضية المانعية في الصلاة ، فلا تشمل ما نحن فيه ، و من هذه الطائفة الروايات التي فيها (إن كانت بعين واحدة أو القي عليها ثوب) و نحو ذلك.

الطائفة الثانية : كالتي تقدم بعضها الدالة على جواز الاقتناء ، و قد عرفت أنها غير شاملة للمجسمة و إنما هي مخصصة بغير المجسم مورداً أو ظهوراً .

قوله «قده» :﴿ و عمومها يشمل المجسمة و غيرها ﴾ ٢/٢٦٧ .

أقول : تقدم الاشكال في ذلك و أن الروايات التي يمكن الاستدلال بها على جواز الاقتناء التي ذكرها الشيخ «قده» ليست شاملة للمجسم كما هوواضح .

و بناءً على التسليم بظهور الدليل على المنع عن الاقتناء لا مانع من حمل الدليل على الحرمة في مورد المجسم ، و ذلك لعدم دلالة دليل على جواز اقتناء المجسم ، فيتم ما ذهب إليه الحر العاملي «قده» من التفصيل .

هذا بحسب ما أورده الشيخ «قده» من الروايات ، و لكن يمكن

القـول بجـواز اقتناء المجسم أيضاً و ذلك بقـرينة بعض الروايات الواردة في مسألة المصلي :

منها : ما رواه صاحب الوسائل (١)بسند صحيح عن أحمد بن محمد البرقي في المحاسن عن ابن محبوب (٢) عن العلاء ، و عن عدة من أصحابنا عن عبدالرحمن بن أبي نجران عن العلاء (٣) عن محمد بن مسلم عن أبي جعفر عليه السلام قال :(لا بأس بالتماثيل أن تكون عن يمينك و عن شمالك و خلفك و تحت رجليك فأن كانت في القبلة فألق عليها ثوباً إذا صليت) .

فقد يقال كما هو الظاهر أن قوله (لا بأس) مطلق ، و مقتضى اطلاقه نفي البأس مطلقاً بلحاظ الصلاة و غيرها ، فيدل على جواز الاقتناء مطلقاً ، للمجسم و غير المجسم .

و يؤيد هذا الاطلاق ذيل الصحيحة و هو قوله (فإن كانت في القبلة فألق عليها ثوباً إذا صليت) فإنه لو كانت الرواية ناظرة من أول الامر الى الصلاة ، كما قد يدعى، لما كان هناك معنى لقوله (إذا صليت) كما هو واضح .

فقوله (إذا صليت) يقوّي ظهور الاطلاق، وحينئذ يكون معنى الرواية : لا بأس مطلقاً من غير لحاظ خصوصية الصلاة ، نعم إذا كانت في القبلة فنفي البأس مقيد بالقاء الثوب عليها إذا صليت .

و حينئذ قد يقال : إن مقتضى اطلاق نفي البأس في هذه الصحيحة و

---

(١) الوسائل ، الباب ٣٢ من أبواب مكان المصلي ح ١١ .

(٢) أي الحسن بن محبوب .

(٣) و هو العلاء بن رزين ، الثقة الجليل .

غيرها هو جواز الاقتناء مطلقاً سواء كان مجسماً أو غير مجسم ، غاية الامر نفهم من التقييد الوارد في بعض الروايات من أنه لا بأس بما يوطأ و يكره ما نصب على الحائط : الكراهة في التمثال الذي لا يوطأ .

و أما ما يوطأ فقد يقال بعدم الكراهة لقول الامام عليه السلام (اردت أن اهينه) بل قد يتوهم الرجحان .

و أما الاشكال على الاستدلال بصحيحة محمد بن مسلم بأن الامام عليه السلام لو كان ناظراً الى الاقتناء الذي هو غير حال الصلاة لما كان هناك داعٍ الى التفصيل بين الجهات بقوله (عن يمينك وعن شمالك ... الخ) و إنما يكتفي بقوله : لا بأس أن تكون التماثيل في البيت، فهو غير وارد ، و ذلك لأن هذا الاشكال إنما يرد فيما لو قلنا أن الامام ناظر الى غير حال الصلاة أي الى خصوص الاقتناء ، باعتبار أن التفصيل يناسب حال الصلاة ، و الإمام عليه السلام ليس في مقام البيان من جهة الصلاة لكي يفصّل .

و لكن هذا الكلام غير الدعوى لأن المدعى أن الامام عليه السلام ناظر الى كلا الجهتين كما هومقتضى دعوى الاطلاق أي نفي البأس من جميع الجهات ، و بما أنه ناظر الى فرض الصلاة و لو ضمناً فالحاجة الى التفصيل موجودة ، ولا فرق في الافتقار الى التفصيل في الجهات بين كونه ناظراً الى خصوص جهة الصلاة أو ناظراً الى الجهتين : الصلاة و الاقتناء ، و استفدنا اطلاق الصدر من تقييد الذيل (فإن كانت في القبلة فألق عليها ثوباً إذا صليت) .

فلا مقتضي حينئذ لتقييد الصحيحة ، مضافاً الى تأيّد هذه الصحيحة ببعض الروايات الواردة في مكان المصلي .

و منها : صحيحة علي بن جعفر عن أبي الحسن عليه السلام قال : سألته عن الدار و الحجرة فيها التماثيل أيصلي فيها ؟ فقال :(لا تصل فيها و فيها شيء يستقبلك إلا أن لا تجد بداً فتقطع رؤوسها و إلا فلا تصل فيها) (١)، و طريقها صحيح لأن محمد بن يعقوب الكليني يرويها عن محمد بن يحيى عن العمري بن علي عن علي بن جعفر .

تقريب الاستدلال : أنه لو كان الاقتناء محرماً مطلقاً ، فلعله يقال حينئذ -كما وقع في كلمات بعض الاعلام كالسيد الخميني «قده» في كتابه المكاسب (٢)- انه لا داعي لتقييد لزوم الكسر بحال الصلاة ، و إنما كان ينبغي أن يقول : يجب عليك كسر الرؤوس مطلقاً ، لا أن يفرع قطع الرؤوس على الاضطرار للصلاة فيها ، مع أنه قيد ذلك أيضاً بفرض كون التماثيل في القبلة فلو لم تكن في القبلة لم يلزم قطع رؤوسها .

فتقييد الإمام عليه السلام لزوم الكسر بحال الصلاة خير شاهد على أنه في غير حال الصلاة ليس هناك بأس و لا يلزم كسر رؤوسها .

فإن قلت : إن هذه الرواية لا تدل على جواز الاقتناء لأنها إنما تدل على جواز الاقتناء فيما لو كانت التماثيل في بيته ، أما إذا لم تكن ناظرة الى هذا الامر و إنما ناظرة الى الصلاة في مكان فيه تماثيل ، فلا دلالة فيها على الاقتناء، لأن الكون في المكان المشتمل على التماثيل غير الاقتناء ، و القول بحرمة الاقتناء لا يلزم منه حرمة الكون في مكان مشتمل على التماثيل كما هو واضح .

---

(١) الوسائل ، الباب ٣٢ من أبواب مكان المصلي ح ٥ .

(٢) المكاسب المحرمة ج ١ : ١٩١- ١٩٢ .

فيكون حاصل الرواية حينئذ : أن مجرد الكون في مكان فيه تماثيل لا بأس به ، و أما الصلاة إذا لم تجد بداً من الصلاة فيه فلابد من كسر رؤوس التماثيل .

و لا يخفى أن هذا الاشكال يسري الى صحيحة محمد بن مسلم المتقدمة لأنه قد يقال : إننا و إن سلمنا بنفي البأس إلا أن الامام عليه السلام ليس ناظراً الى قضية الاقتناء و إنما ناظر الى كون التماثيل عن يمينك أو شمالك ، و هذا غير الاقتناء كما هو واضح ، لأنه أعم من كون التماثيل في بيتك .

فحينئذ الروايات الدالة على نفي البأس عن الكون في محل فيه تماثيل مقيدة بصحيحة زرارة الدالة على حرمة الاقتناء ، فتقيد صحيحة محمد بن مسلم و رواية علي بن جعفر بغير حال الاقتناء فيما لو سلم اطلاقها و شمولها لحال الاقتناء ، و حاصل التقييد هو : أنه لابأس بكون التماثيل عن يمينك أو شمالك إذا لم يكن في بيتك أي إذا لم يكن اقتناءً .

بل قد يقال : ان صحيحة محمد بن مسلم ليست مشتملة على إطلاق أصلاً حتى نحتاج الى تقييدها لأن الاطلاق فرع كون الإمام عليه السلام في مقام البيان بالنسبة الى الاقتناء ، مع أنه ليس في مقام بيان ذلك و إنما هو في مقام البيان بالنسبة الى صيرورة الشخص بين التماثيل و كونها محيطة به ، بمعنى أن الإمام عليه السلام ناظر الى رفع الاشكال بلحاظ الجهات .

فهذا الاشكال كما يورد على الاستدلال برواية علي بن جعفر يورد أيضاً على الاستدلال بصحيح محمد بن مسلم كما هو واضح .

و هذا الاشكال و إن كان لا يخلو عن قوة في نفسه إلا أنه قد يدفع

بظاهر الروايتين :

أما رواية علي بن جعفر فلا إشكال أنها ظاهرة في كون التمثال في بيت الانسان ظهوراً قوياً بقرينة قوله (إلا أن لا تجد بداً فتقطع رؤوسها) فإن قوله (فتقطع ؤوسها) يقتضي تسلط الشخص على هذه التماثيل و القدرة على كسر رؤوسها ، و هو قاض عرفاً بكونها في بيته .

و أما صحيح محمد بن مسلم فقد يقال بأنها ظاهرة أيضاً في كونه في بيته و ذلك بالتأمل في صدر روايته الاخرى و التي هي بنفس المضمون ، في قوله (سألت أحدهما (ع) عن التماثيل في البيت)، فإن ظاهر قوله (في البيت) كون الالف و اللام عهدية و أن المراد بالبيت هو بيت السائل ، بل قد يستفاد ذلك من نفس ظهور قوله (ع):(و الق عليها ثوباً إذا صليت) .

نعم قد يرد على الاستدلال بصحيح محمد بن مسلم إشكال آخر وهو أنه قد يقال ان هذه الصحيحة مروية بطرق متعددة و بمضامين مختلفة، وهي في بعض تلك المضامين ظاهرة في كون الملحوظ هو حال الصلاة، و أنها غير ناظرة الى قضية الاقتناء أصلاً ، و بما أنه من المطنون كون الرواية واحدة قد رويت بمضامين متعددة فلا يصح التمسك ببعض مضامينها مما هو ظاهر في نفسه في قضية الاقتناء ، فراجع الوسائل (١)، فحينئذ نبقى مع صحيح علي بن جعفر المتقدم، مضافاً الى صحيحه الآخر (٢)، قال :سألته عن البيت فيه صورة سمكة أو طير أو شبهها يعبث به أهل البيت، هل تصلح الصلاة فيه ؟ فقال: لا، حتى يقطع رأسه منه ويفسد، وإن كان قد صلى فليست عليه إعادة .

(١) الوسائل : كتاب الصلاة : الباب ٣٢ من أبواب مكان المصلي ، حديث ١، ٤، ٥، ١١ .

(٢) المصدر السابق : حديث ١٢ .

و تقريب الاستدلال بها : ان ظاهر سكوت الإمام عليه السلام عما ذكر في السؤال و عدم ردعه و اكتفاءه في النهي على لحاظ حال الصلاة : هو عدم حرمة الاقتناء ، بل قد تجعل هذه الصحيحة شاهداً على أن مثل صحيح زرارة المتقدم (١) ناظر لفرض الصلاة ، إلا أن الاستدلال بها على جواز اقتناء المجسم فرع ظهور الرواية في كونها ناظرة للمجسم أو ما يعمه، و ليس ببعيد و لو بقرينة عدم الاستفصال في جواب الإمام عليه السلام ، مضافاً الى بعض الروايات التي قد يؤيد بها المطلب منها :

١- رواية دعائم الاسلام (٢) عن جعفر بن محمد عليه السلام أنه كره التصاوير في القبلة .

و الاستدلال بها مبني على أنها دالة عرفاً على عدم كراهية المثال في غير القبلة، بمعنى أنها لا تكره في غير حال الصلاة ، و لكنه مبني على دلالتها على المفهوم أو دعوى كون الرواية في مقام التحديد ، و هو غير ظاهر .

فحينئذ لا تصلح مقيداً لاطلاق ما دل على كراهية الصور في البيوت (٣) ، إلا أن تجعل الرواية منبهاً على كون مناط كراهية الصور في البيوت هو لحاظ حال الصلاة ، و لكنه غير واضح .

٢- صحيح محمد بن مسلم (٤) عن أبي جعفر عليه السلام قال : قال له رجل رحمك الله ما هذه التماثيل التي أراها في بيوتكم؟ فقال : هذه للنساء أو لبيوت النساء .

(١) الوسائل : كتاب الصلاة : الباب ٤ من أبواب المساكن ، حديث ٣ .

(٢) المستدرك : كتاب الصلاة : الباب ٢٤ من أبواب مكان المصلي .

(٣) الوسائل : كتاب الصلاة : الباب ٣ من أبواب المساكن .

(٤) الوسائل : كتاب الصلاة : الباب ٤ من أبواب أحكام المساكن .

إلا أن الاستدلال بها متوقف على شمولها للمجسم و لكنه غير معلوم، إذ أن التمسك بالاطلاق هنا ليس فنياً و ذلك لأن سؤال السائل إنما هو عن تماثيل رآها في بيت الإمام عليه السلام و لا طريق لإحراز وجود المجسم في تلك التماثيل .

٣- رواية علي بن جعفر المروية عن قرب الاسناد (١) باسناده عن علي بن جعفر عن أخيه عن موسى بن جعفرعليه السلام قال : سألته عن مسجد يكون فيه تصاوير و تماثيل يصلّى فيه ؟ فقال : تكسر رؤوس التماثيل و تلطخ رؤوس التصاوير و يصلّى فيه و لا بأس .

و الاستدلال بها متوقف على استفادة التقرير من جواب الإمام عليه السلام لاقتناءه ، و أن المحذور إنما هو من جهة الصلاة ، و أما الاشكال السندي بعبدالله بن الحسن فلعله مدفوع باستفادة وثاقته من ظهور اعتماد الحميري عليه و التفصيل في محله .

و حينئذ قد يقال : انه بمقتضى تأييد هذه الروايات بعضها لبعض يمكن أن يستظهر استظهاراً كلياً من مجموع الروايات – و لعل منها الرواية التي يرويها الاردبيلي في كشف الغمة (٢) و غيره الدالة على اقتناء الامام الكاظم عليه السلام و هو صبي لعناق مكية و أنه كان يقول لها اسجدي لربك ، و الظاهر أن المراد بها مثال العناق لا نفس الحيوان الحقيقي –: عدم اختصاص جواز الاقتناء بغير المجسم و إنما يجوز الاقتناء للمجسم أيضاً خلافاً لجماعة من

---

(١) الوسائل : كتاب الصلاة : الباب ٣٢ من أبواب مكان المصلي ، حديث ١٠ .

(٢) كشف الغمة ج ٢ ص ٢٢١ .

الفقهاء و منهم المحدث الحر العاملي «قده» كما يظهر من كتابه الوسائل حيث خص جواز الاقتناء بغير المجسم ، و أما المجسم فلا يجوز اقتناؤه إلا بعد تغييره .

التطفيف

قوله «قده» :﴿ استطراداً ... ﴾ ٢/٢٧١ .

أقول : احتمال الشيخ «قده» لكونه استطراداً من جهة أن الكلام في المحرمات التي يتكسب بها ، وكون التطفيف مما يتكسب به أمراً نادراً كما هو واضح .

قوله «قده» :﴿ و يدل عليه الادلة الاربعة ... ﴾ ٢/٢٧١ .

أقول : أما الكتاب فلقوله تعالى (ويل للمطففين) فإنه سبحانه و تعالى توعد المطففين بالويل .

و أما السنة فللروايات المتظافرة ، و أما الاجماع فلا إشكال في تحققه إذ الحرمة من ضروريات الدين فضلاً عن المذهب .

و أما العقل فلحكم العقل بقبح الظلم ، و لا إشكال في كون التطفيف من الظلم كما لا يخفى .

قوله «قده» :﴿ و إن خرج عن موضوعه ﴾ ٢/٢٧٢ .

أقول : بدعوى أن موضوع التطفيف هو البخس في المكيال و الوزن ، و أما الذراع و العد فليس من المكيال و الوزن . و لكن هذا الكلام لا يخلو من مناقشة من حيث إمكان دعوى أن التطفيف لغة هو الانقاص (١)، و

---

(١) قال في كتاب العين ج ٧ ص ٤٠٦، و التطفيف أن يؤخذ أعلاه فلا يتم كيله ، و في المصباح المنير مادة الطفيف : مثل القليل وزنا و معنى و منه (لتطفيف المكيال و الميزان) تطفيف و قد (طفّفه) فهو (مطفِّف) إذا كان أوزن و لم يوف .

الانقاص في كل شيء بحسبه ، غاية الامر أن غالبية الاطلاق على الانقاص في المكيال و الوزن إنما هو للتعارف على ذلك في المعاملات ، إلا أن يدعى حصول اصطلاح على تلك الحصة الخاصة .

قوله «قده» : ﴿ و لو وازن الربوي بجنسه فطفف في احدهما ﴾ ٢٧٣/٢ .

أقول : فقد يقال إن المعاملة باطلة .

و لا يخفى أن هذا الكلام فرع عدم استلزام الحرمة التكليفية للبطلان .

نعم الحرمة التكليفية تستدعي البطلان في المعاملات في حال واحد و هو فيما لو كانت الحرمة التكليفية على نقل العوض و المعوض فإنه لا إشكال في اقتضاء ذلك للفساد ، و ذلك لمعارضتها لمقتضى البيع .

أما إذا لم تكن الحرمة التكليفية على نقل العوضين، لم تستدع البطلان ، و لذلك قلنا ان حرمة البيع وقت النداء لا تستدعي البطلان .

و ما نحن فيه من قبيل الثاني لا الاول لأن ما نحن فيه و إن كان مشتملاً على حرمة تكليفية إلا أن مصبها ليس هو نقل العوضين ، بمعنى أن ذات نقل العوضين ليس مبغوضاً و إنما المبغوض هوالانقاص و هو شي خارج عن نقل العوضين ، فلا تستدعي الحرمة التكليفية البطلان كما هو واضح .

بعد الفراغ عن هذه المقدمة و هي أن حرمة التطفيف لا تستدعي بطلان المعاملة قد يقال : إن عدم استدعائها للبطلان ليس في تمام الفروض ، بمعنى أنه قد تستدعي الحرمة التكليفية البطلان في بعض الفروض ، و ذلك فيما لو كان المبيعان من جنس ربوي واحد ، وذلك لأن التطفيف يقتضي بيع الناقص في مقابل الزائد الذي هو من جنسه ، فتكون المعاملة بذلك ربوية، و

لا إشكال في بطلان المعاملة الربوية كما دلت عليه الادلة المتظافرة .

إلا أن هذا الكلام يحتاج الى تمحيص ، فنقول : إن الصور المفترضة في هذه المسألة ثلاث :

الاولى : أن يكون المبيع في فرض التطفيف كلياً ، و أن التطفيف يحصل في التسليم الخارجي ، و حينئذ لا إشكال في صحة المعاملة لأن المعاملة إنما وقعت على الامر الكلي غير المشتمل على النقص ، و أما النقص فقد حصل في مرتبة الاقباض و التسليم لا في مرتبة البيع .

و لا فرق في صحة المعاملة بين كون المبيع كلياً في الذمة ،كأن يقول البائع : بعتك عشرة امنان حنطة، و بين كونه كلياً في المعين بمعنى أن يشير الى كومة حنطة و يقول : بعتك عشرة أمنان من هذه الحنطة .

الثانية : أن يكون المبيع معيناً ثم تبين تخلف العنوان ، كما لو قال البائع للمشتري : بعتك هذه العشرة اطنان ، ثم تبين بعد ذلك أن مقدار المبيع ليس عشرة أطنان و إنما هو أقل من العشرة ، و البيع وقع على المقدار الكامل .

في هذه الحالة إن كان المبيع بالنسبة الى العوض ليس ربوياً ، كما إذا لم يكن العوضان متماثلين ، أو لم يكن ربوياً من أصله، فيما إذا لم يكن موزوناً و لا معدوداً ، كما لو قال : بعتك عشرة أطنان بعشرة دنانير ثم بان تخلف العنوان فلا إشكال في عدم بطلان المعاملة فيما لو كان المبيع ليس ربوياً أو كان ربوياً إلا أنه لم يبع بجنسه بل بجنس غيره ، و ذلك لعدم الموجب لبطلانها .

الثالثة : أن يكون المبيع معيناً ثم بان التخلف و كان المبيع بالنسبة الى العوض ربوياً ، فإن كان المقدار لحظ في مقام التقسيط يكون الاقباض حاصلاً

في قبال الناقص و المقدار الزائد عليه لم يحصل اقباض فيه ، فلو كانت المعاملة معاطاتية تبطل في ذلك المقدار الذي لم يحصل اقباض فيه .

و إن لم يلحظ المقدار في مقام التقسيط بل لحظ بنحو الشرطية ، فإن كان البيع لفظياً فهو من باب تخلف الشرط ، و إن كان البيع معاطاتياً فقد يقال ببطلان المعاملة لتحقق الربا ، و هو بيع الناقص بالزائد .

قوله «قده» : ﴿ اشتغلت ذمته بما نقص ... ﴾ ٢/٢٧٦ .

أقول : و ذلك لأن الانقاص لم يقع في مقام البيع و إنما وقع في مقام الاقباض و التسليم ، إذ المبيع هو ذلك المقدار الكامل .

قوله «قده» : ﴿ للزوم الربا ... ﴾ ٢/٢٧٦ .

أقول : اطلاق عبارته لا يخلو عن تسامح ، لأنه ينبغي أن يقيد ذلك بما لو كان المبيع ربوياً و بيع بجنسه .

أما لو لم يكن المبيع ربوياً أو كان ربوياً و لم يبع بجنسه فلا مجال لقوله (فسدت المعاوضة في الجميع) كما هو واضح .

التنجيم

قوله «قده» : ﴿ التنجيم ... ﴾ ٢٧٩/٢ .

أقـول : خـلاصة الكلام في هذه المسألة : ان المستفاد من مجموع الروايات أنه لا حرمة في التنجيم بما هو كعلم مستقل ، بل ثبت في هذه الروايات اباحة ذلك ، و أن بعض أصحاب الائمة عليهم السلام كانوا يتعاطون هذا العلم ، و أن النهي الوارد منهم عليهم السلام إنما كان عن السير على وفقه بنحو من الانحاء الموجبة للمحذور الثانوي .

فالتنجيم بما هو علم ليس محرماً ، بل قد يستفاد من بعض الروايات أن علم النجوم بما هو و بحقيقته إنما هو عند الائمة عليهم السلام ، و نفهم من هذه الروايات أن علم النجوم له حقيقة ، و ليس علماً خيالياً أو وهمياً ، و أن الارتباط بين سير الكواكب العلوية و بين الحوادث السفلية ارتباط واقعي لا وهمي .

و يشير الى ذلك بعض الروايات الواردة في النهي عن التزوج أو السفر أو ما أشبه ذلك في بعض الايام كالكوامل و نحوها .

فلا محذور في الاشتغال بهذا العلم بما هو علم ما لم ينتج عنه أحد المحاذير التي يكون عند الشرع كما لو كان المنجم يعتقد بأن النجوم هي المؤثرة في هذا العالم دون الباري عز و جل .

و اعتقاد كونها مؤثرة يتصور على مراتب ككونها مؤثرة بالاختيار أو مؤثرة بغير الاختيار ، أما أنها مؤثرة بغير الاختيار فهو لا يستوجب محذوراً ،

و أما أنها مؤثرة بالاختيار فهو أيضاً على مرتبتين :

الاولى : مؤثرة بالاختيار بفيض من اللّه تبارك و تعالى ، بمعنى أن اللّه أعطى هذه النجوم قدرة التأثير بالاختيار كما أعطى الملائكة بعض التأثيرات و كما أعطى بعض المؤمنين قدرة التأثير على الكون كما هو الحال بالنسبة الى الاولياء خصوصاً الائمة عليهم السلام الذين لهم ولاية تكوينية مضافاً الى الولاية التشريعية .

و هذه المرتبة و إن كانت بعيدة عن الواقع لأننا نعتقد أن النجوم افلاك جامدة غير مختارة ، و ليست كائنات حية إلا أنها لا توجب محذوراً عقائدياً بمعني أنها لا توجب شركاً و لا خروجاً عن أصول العقيدة .

الثانية : الاعتقاد بكونها شريكة للباري تعالى و أنها مدبرة بنحو الاستقلال عن اللّه سبحانه و تعالى .

و لا إشكال في كون هذا الاعتقاد محرماً و هو مؤد الى الشرك .

و من المحاذير التي قد تترتب : الاعتقاد بأن ما حصله من معرفة الارتباط بين النجوم و بين الحوادث أمر قطعي لا ريب فيه ، و ذلك لأنه يستبطن نوعاً من ادعاء مرتبة عالية لا يستطيع الانسان العادي الوصول إليها كما يدل على ذلك قول الصادق عليه السلام (ان هذا علم لا ينفع قليله و لا يدرك كثيره).

و قد يستبطن نوع اعتقاد بعلم الغيب و المشاركة للّه تعالى في علم الغيب ، بل قد يستبطن دعوى تأثير النجوم بنحو العلية التامة بلا دخالة لمشيئة اللّه تبارك و تعالى ، خلافاً لقوله تعالى :(يمحو اللّه ما يشاء و يثبت)، و ذلك لأننا لو سلمنا بأن للكواكب تأثيراً بنحو من الانحاء إلا أن تأثيراتها بكل أنحاء التأثير إنما هي بنحو الاقتضاء ، وأما إذا شاء اللّه تبارك و تعالى أمراً على

خلاف هذا الاقتضاء فهو القادر على كل شيء ، فمثلاً قد يقتضي تسيير الكواكب أمراً من النحوسة إلا أن اللّه تبارك و تعالى ببركة دعاء مؤمن و تضرعه إليه يحدث المانع عن تأثير هذا المقتضي للنحوسة و يوجد مقتضي السعد ، و هذا الامر ليس ببعيد عليه تبارك و تعالى بل هو واقع .

و يشير الى هذا الكلام بعض الروايات الواردة الدالة على مخالفة المنجم بعد التوكل على اللّه ، بل قد ورد في بعضها أنه قد يكره السفر في يوم ، و أن المسافر في ذلك اليوم لا يجد خيراً أبداً إلا أن يكون سفره بقصد التوكل على اللّه و تكذيب المنجم فإنه يجد الخير كل الخير بمعنى أن هذا القصد بما هو قصد دخيل في الاثر كما هو واضح .

فالاعتقاد بنحو الجزم و اليقين بهذه الامور لا يخلو من شبهة ، و ذلك لأن تحصيل بعض القواعد النجومية لا يعني الاطلاع على كل ما له دخل في التأثير ، فقد تخفى بعض الامور التي لها تأثير في الارتباط على المنجم .

و خلاصة الكلام : إن المستفاد من الروايات أنه لا إشكال في علم النجوم بما هو إذا لم يستبطن أحد المحاذير المتقدمة أو غيرها ، و الاشكال إنما هو فيما إذا استبطن أحد المحاذير المتقدمة .

حفظ كتب الضلال

قوله «قده» :﴿ حفظ كتب الضلال حرام في الجملة ﴾ ٢/٣٧٣ .

أقول : هل الكلام في حرمة حفظ كتب الضلال بما هو بعنوانه، أي أن كل كتاب صدق عليه أنه كتاب ضلال يحرم حفظه ، بمعنى أن عنوان حفظ كتب الضلال عنوان ثابت في الشرع ، فيحكم بحرمة كل ما انطبق عليه هذا العنوان ، أو أن الكلام في ترتب أحد العناوين الثانوية المحرمة على حفظ كتب الضلال كما لو كانت كتب الضلال مدعاة لاضلال الفرد الحافظ أو لاضلال غيره من الناس في الوقت الحاضر أو المستقبل ؟

إن كان الكلام في الاول أي في حرمة حفظ كتب الضلال بما هو بهذا العنوان على نحو القضية المطلقة فليس كذلك و ذلك لعدم ورود هذا الحكم على هذا العنوان باطلاقه في دليل لفظي أو ما أشبه حتى يثبت الحكم لهذا الموضوع مطلقاً ، بل القدر المتيقن من الادلة –كما سيتبين إن شاء اللّه تعالى– أنه يحرم حفظ كتب الضلال إذا عرض عارض يستدعي الحرمة .

فالصحيح أن يتوجه الكلام في الفرض الثاني ، و أنه يحرم حفظ كتب الضلال إذا ترتب على حفظها عنوان محرم .

وحينئذ لابد من تنقيح الحال في معنى كتب الضلال و أنه هل المراد بها الكتب المشتملة على الضلال في حد ذاتها أو ما يشمل الكتب المشتملة على المطالب الحقة إلا أنها بحسب ظاهرها مضلّة كبعض كتب العرفاء و الفلاسفة التي هي على ظاهر الانحراف و يدعي أربابها إرادة غير ذلك منها .

و من الواضح أنه إذا التزمنا بأن المناط في الحرمة هو ترتب أحد العناوين المحرمة فلا فرق حينئذ بين الكتب التي هي ضلال في حد نفسها ، و الكتب التي هي حق إلا أن ظاهرها يوجب الانحراف و الاضلال ، لأن المدار على تحقق اللازم المحرم .

و منه يتبين عدم حرمة حفظها إذا لم يترتب عليه اللازم الفاسد ، كما لو علم أنه لا يتأثر بها و لا غيره، بل قد يقال انه يكفي الاحتمال المعتد به بعدم ترتب الفساد ، فإنه يدفع بالاصل .

و يتبين أيضاً أن المسألة تدخل في باب التزاحم فيما إذا زوحمت الحرمة بمصلحة أهم كما هو واضح .

قوله «قده» :﴿ مضافاً الى حكم العقل ... ﴾ ٢/٣٧٣ .

أقول : قد يناقش هذا الدليل بأن القدر المتيقن من الحكم العقلي هو ارتكاب الفساد ، و أما حفظ كتب الضلال في نفسه فلا يدل الحكم العقلي على قبحه .

نعم قد يقال : لو ترتب على ذلك –أي حفظ كتب الضلال – مفسدة فقد يحكم العقل حينئذ بقبح ابقائها باعتبار أن ابقائها مدعاة لفساد الغير أو النفس ، فيدخل في باب الظلم .

وهذا الكلام و إن كان صحيحاً إلا أنه لا ينفع في اثبات اطلاق حرمة الحفظ لأن القدر المتيقن هو فيما لو ترتب عليه إفساد ، نعم تقدم جواز اتلاف مادة الفساد لأنه لا قيمة لها شرعاً ، وهذا غير الوجوب العقلي .

و منه يعلم الكلام في مثل كتب الضلال التي يترتب عليها الاضلال فإنه يجوز اتلافها بمعنى اتلاف الكتابة لا اتلاف الورق و ذلك لما تقدم من عدم

جواز اتلاف المادة فيما إذا كان الفساد يتقوم بالهيئة و المادة ، فإنه يجوز إتلاف هيئة المادة الموسيقية كإفساد هيئة العود مثلاً ، و أما إتلاف نفس الخشب بإحراقه فقد يقال أن دليل قطع مادة الفساد لا يشمله ، إذ أنه ليس المراد بمادة الفساد الخشب و نحوه بل ما يتوصل به للفساد و يكون معداً لذلك و ليس إلا هيئة العود لا مادته ، فالخشب بما هو خشب أمر مشترك بين منافع عديدة منها ما هو محلل ، فتدبر .

و خلاصة الكلام : إن هذا الحكم العقلي المراد الاستدلال به على ما نحن فيه هنا بأي معنى ؟

إن كان بمعنى حرمة ارتكاب الفساد ، فهذا غير ما نحن فيه لأن ما نحن فيه هو حفظ كتب الضلال .

و إن كان المراد منه أن العقل حاكم بحرمة حفظ الكتب التي يترتب عليها الافساد و الفساد فيكون من قبيل الظلم ، فهو لو سلم لا ينفع في اثبات المدعى و ذلك لأن هذا القدر أخص من المدعى ، مضافاً الى كونه القدر المتيقن الذي لا إشكال في حرمته .

قوله «قده» : ﴿ و الذم المستفاد من قوله تعالى «و من الناس من يشتري لهو الحديث ..» ﴾ ٣٧٣/٢ .

أقول : قد يناقش هذا الدليل بأنه – مع اغماض النظر عن الاشكالات التي وجهت على الاستدلال بلحاظ صدر الآية – يكفينا في رد الاستدلال بهذه الآية الكريمة على القضية المطلقة ملاحظة ذيل الآية ، حيث إنه تبارك و تعالى عندما ذم من يشتري لهو الحديث لم يطلق الذم عليه و إنما أوقع الذم على من يشتري لهو الحديث ليضل عن سبيل الله ، و لا إشكال أن هذا

المقدار من حفظ كتب الضلال محرم .

فإن قلت : إن اللام هنا قد لا تكون للتعليل و إنما قد تكون بمعنى العاقبة أي أن عاقبة فعله الاضلال عن سبيل اللّه ، سواء كانت الغاية من شرائه لهو الحديث الاضلال أو لم يكن .

قلنا : حتى لو سلمنا بهذا الكلام فالامر كذلك كما لا يخفى ، فالاستدلال بالآية الكريمة حتى على هذا الوجه يكون استدلالاً بما هو أخص من المدعى ، وذلك لأنه لو علم الحافظ للكتب أن حفظه لكتب الضلال يؤول الى الفساد و الاضلال ، فإنه لا إشكال في الحرمة سواء كان في الآن الفعلي أو الآن الآتي .

مع أن مورد الكلام و النزاع حفظ كتب الضلال بما هو وبعنوانه بغض النظر عن اللازم المحرم و هو الاضلال و الافساد .

فغاية ما تدل عليه الآية الكريمة لو شملت ما نحن فيه هو حرمة حفظ كتب الضلال التي يكون عاقبة حفظها الاضلال عن سبيل اللّه ، و لا إشكال في حرمة هذا القدر .

قوله «قده» : ﴿ و الامر بالاجتناب عن قول الزور ﴾ ٢/٢٧٤ .

أقول : الظاهر أن الاجتناب عن قول الزور يعني الاجتناب عن فعله و عن تقوّل قول الزور .

و لكنه قد ورد التفسير في بعض الروايات بأن المراد بالزور هو الغناء ، فالامر عن الاجتناب حينئذ يكون أعم من الاجتناب عن التقول أو الاجتناب عن الاستماع ، و سواء التزمنا بالعموم في مفاد الآية و قلنا بأن التفسير الوارد إنما هو من قبيل بيان المصداق ، أو التزمنا بتقييد مفادها بخصوص مورد الغناء

، فعلى كلا المفادين الآية اجنبية عما نحن فيه ، لأن الاجتناب عن قول الزور ظاهر في الاجتناب عن التقول به أو استماعه الذي يكون بمنزلة التقول ، و هو الاستماع عن رضا و موافقة ، و إلا فلا يتوهم متوهم حرمة استماع المؤمن لأقوال أهل الباطل و إن لم يكن الاستماع عن رضا و تأييد .

نعم لو كان الاستماع يترتب عليه لازم محرم فلا إشكال في الحرمة إلا أنه أخص من المدعى .

قوله «قده» :﴿ قوله عليه السلام فيما تقدم من رواية تحف العقول ...﴾ ٢/٢٧٤ .

أقول : تقريب الاستدلال بهذه الرواية : ان الكلام المكتوب في الكتاب يحرم التقول به و كتابته ، ولما كان الامر كذلك لابد أن يكون مما يجيء منه الفساد محضاً فيحرم التقلب فيه كما في الرواية .

و الجواب عن ذلك : ان كتابة كتب الضلال و املائها و ما أشبه ذلك إنما يقطع بحرمتها فيما إذا كانت لأجل الافساد و الاضلال أو فيما إذا كان يعلم بترتب الفساد و الافساد عليها ، و أما إذا انتفت كل هذه العوارض فلا دليل على حرمة استنساخ كتب الضلال أو املائها أو ما أشبه ذلك .

و مما تقدم يعلم وجه الاشكال في استدلال الشيخ «قده» الآتي بقوله عليه السلام (أو ما يقوى به الكفر في جميع وجوه المعاصي أو باب يوهن به الحق ...الخ) ، لأن غاية ما تدل عليه هذه الفقرات هو حرمة حفظ كتب الضلال فيما إذا كان ذلك مدعاة لقوة الكفر أو كونه مدعاة لوهن الحق ، وهذا غير ما نحن فيه .

قوله «قده» :﴿ قال : احرق كتبك ... ﴾ ٢/٣٧٦ .

أقول : حاصل الكلام في حسنة عبدالملك بن أعين : ان قول الإمام عليه السلام (احرق كتبك) إما أن يكون على جهة المولوية أو يكون على جهة الارشادية .

أما كونه على جهة المولوية فغير متصور و ذلك لأن الامر المولوي باحراق الكتب لا يخلو من أحد امرين :

الاول : أن يكون لذات الاحراق ، و أن الاحرق بذاته واجب فلا يجزي اتلافها بغير ذلك كإلقائها في النهر أو طمس كتابتها . وهذا ما لم يحتمله أحد كما لا يخفى .

الثاني : أن يكون الامر المولوي لأجل حرمة حفظ كتب الضلال ، بمعنى أن لازم حرمة حفظ كتب الضلال هو وجوب الاحراق . و هذا أيضاً غير متصور لأن حرمة حفظ تلك الكتب إنما يستلزم وجوب الاحراق فيما لو كان ينحصر الارتداع عن حفظها باحراق الكتب ، فيكون من قبيل مقدمة الواجب التي يتوقف عليها الواجب ، ولكن الارتداع غير منحصر باحراق الكتب إذ يمكن الارتداع عن ذلك بطمس الكتابة أو القائها في النهر أو ما أشبه ذلك كما هوواضح .

مضافاً الى أن الامر بالاحراق ، على فرض كونه لأجل التوصل الى الارتداع عن حفظها ، يكون أمراً مقدمياً ، و قد تقرر في الاصول أنه ليس عندنا أمر مقدمي مولوي ، و أن كل الاوامر المقدمية هي أوامر ارشادية ، و ما هو مشتهر عندهم من تقسيم الوجوب التكليفي الى وجوب نفسي و وجوب غيري إنما هو تقسيم افتراضي ، أي بناءً على التسليم بثبوت الوجوب الغيري الشرعي .

و قد تقرر في الاصول : عدم ثبوت وجوب غيري شرعي ، و أن الاوامر الغيرية سواء في المقدمات العادية أو العقلية أو الشرعية كلها أوامر ارشادية .

و من مجموع هذا الكلام يتبين أن قوله عليه السلام (احرق كتبك) لا يمكن أن يكون أمراً مولوياً ؛ لا نفسياً لعدم احتمال ذلك ، و لا غيرياً لعدم المقدمية أولاً ، و لعدم الوجوب المقدمي الشرعي ثانياً ، فيتعين أن يكون قوله عليه السلام (احرق كتبك) أمراً ارشادياً .

ثم يأتي الكلام بعد ذلك : ان هذا الامر الارشادي هل هو ارشاد الى التخلص من حفظ كتب الضلال مطلقاً أو ارشاد الى التخلص من حفظها في حال خاص ؟

قد يقال : إن هذا الامر الارشادي إنما هو ارشاد الى التخلص من حفظ كتب الضلال على بعض الفروض لا مطلقاً .

و الاحتمال الثالث المتصور – المتفرع على أن الامر في كلامه عليه السلام ارشادي – هو أن قوله (احرق كتبك) ليس ارشاداً الى الارتداع عن حفظ كتب الضلال أصلاً ؛ لا مطلقاً و لا في فرض خاص ، و إنما هو حل لمشكلة وقع فيها عبدالملك بن أعين ، فلا يكون كلامه عليه السلام كاشفاً عن حرمة حفظ كتب الضلال لا مطلقاً و لا في فرض خاص .

هذه احتمالات ثلاثة متصورة في المسألة .

أما الاحتمال الاول فقد يعزز بأن قوله عليه السلام (احرق كتبك) ارشاد الى الارتداع عن حفظ كتب الضلال ، وأن أمره عليه السلام بخصوص الاحراق –و إن لم ينحصر فيه – إنما هو لكونه اسهل الطرق

المتعارفة .

فلذلك نقدعلى السيد الخوئي«قده» في بعض المقامات قوله : إن الامر بغسل شيء بالماء ظاهر في النجاسة و ذلك فيما ذكروه من أن الامر بالغسل هل هو ظاهر في نجاسة الشيء أو أن غاية ما يدل عليه هو ارادة الشرع لقلع هذا الشيء إما لنجاسته أو لمانعيته عن الصلاة ؟

السيد الخوئي «قده» يقول : إن الامر بغسل الثوب ظاهر في النجاسة وذلك لأنه لو كان المراد التخلص من الشيء لأجل مانعيته لما تعين الامر بغسله بالماء .

و نوقش هذا الكلام بأن الامر بالغسل بالماء لا ينافي كونه لأجل المانعية ، وذلك لأنه على فرض المانعية ، و إن لم ينحصر قلع العين بالماء، إلا أن الغسل بالماء هو الطريق المتعارف ، أي أنه المنصرف من اطلاقات الأمر بالغسل، فيحتمل قوياً أن قول الإمام عليه السلام (اغسله بالماء) لبيان الطريق المتعارف ، فلا يتعين أن يكون لأجل النجاسة .

و لكن هذا الوجه فيما نحن فيه ، وهو القول بأن الامر باحراق الكتب ارشاد الى التخلص من تلك الكتب مطلقاً لأن الاحراق هو الطريق المتعارف ، غير مسلم ، و ذلك لوجهين :

الوجه الاول : إننا لا نسلم أن الاحراق في أمثال هذه المقامات هو الطريق المتعارف ، خصوصاً في الازمان التي كان الورق فيها عزيزاً .

الوجه الثاني : و هو العمدة في الرد على الكلام المتقدم و هو أن كون الامر بالاحراق ارشاداً الى التخلص من حفظ كتب الضلال مطلقاً خلاف الاستفصال الواقع في كلام الإمام عليه السلام ، لأنه لو كان كذلك لما كان

معنى لقوله (اتقضي)، مع أن ظاهره الاحتراز كما هو واضح ، فيكون أمره بالإحراق إرشاداً الى أقوى الطرق في الارتداع خصوصاً بعد الالتفات الى خصوصية السائل من كونه مولعاً بذلك مما قد يجره للمحاذير المترتبة على النظر في تلك الكتب .

و عليه يدور الامر في جواب الامام عليه السلام بين الاحتمالين الاخيرين و هما :

١- الارشاد الى التخلص من الكتب في فرض خاص و هو فرض ترتب الاثر المحرم ، و هذا لا إشكال فيه لأنه القدر المتيقن .

٢- الارشاد الى طريق التخلص من المشكلة التي هي عند عبدالملك و شكى حاله فيها الى الإمام عليه السلام ، فلا يكون أمره حينئذ ارشاداً الى الارتداع عن حفظ كتب الضلال أصلاً.

و مما تقدم جميعه يتبين أن هذه الرواية لا تضيف شيئاً الى ما هو مقتضى القواعد، و ذلك لاننا نبحث هنا عن حرمة حفظ كتب الضلال مطلاقاً سواء ترتب الاثر المحرم أم لم يترتب ، و غاية ما تدل عليه الرواية هو الحرمة و لكن في فرض تحقق الاثر الباطل و هو الافساد .

قوله «قده» : ﴿و مقتضى الاستفصال في هذه الرواية ... ﴾٢/٣٧٦ .

أقول : قوله هذا دليل على عدم حرمة حفظ كتب الضلال بما هو و بعنوانه ، فحينئذ الرواية على فرض تمامية دلالتها و شمولها لما نحن فيه لا تكون مفيدة لأمر زائد على مقتضى القواعد لأن مقتضاها هو حرمة حفظ تلك الكتب إذا استلزم مفسدة .

قوله «قده» : ﴿فلا يجوز الابقاء بمجرد احتمال ترتب

مصلحة﴾٢/٣٧٧ .

أقول : هذا الكلام هل هو مع كون الفرض ترتب المفسدة على الحفظ أو الفرض عدم ترتب المفسدة ؟

إن كان الفرض عدم ترتب المفسدة فلا دليل على عدم الجواز لأن الاصل هنا الجواز سواء احتمل المصلحة أو لم يحتملها .

و إن كان الفرض ترتب المفسدة فعلاً فحينئذ يتم هذا الكلام .

و منه يتبين أنه لابد من تقييد العبارة بفرض ترتب المفسدة .

قوله «قده» :﴿ فلا دليل على الحرمة ... ﴾ ٢/٣٧٩ .

أقول : ظاهر عبارته أنه مع وجود مصلحة أقوى لا دليل على الحرمة ، لا أن الحكم بالحرمة ينتفي من باب المزاحمة .

و بعبارة أخرى : إننا تارة نقول بأن الحكم بالحرمة ثابت غاية الامر إذا زوحم بمصلحة أقوى تسقط الحرمة ، و أخرى نقول –كما هو ظاهر عبارة الشيخ «قده» – بأن الحكم بالحرمة في فرض وجود مصلحة أقوى لا دليل عليه إلا أن يثبت اجماع .

و قد يقال ثالثاً : إن الدليل في ذلك الفرض قائم على الحل ، و ذلك الدليل هو السيرة .

و لعل منشأ هذا الكلام هوأن الدليل على حرمة حفظ كتب الضلال حيث كان لبياً لا لفظياً يقتصر فيه على القدر المتيقن ، و القدر المتيقن من حرمة الحفظ هو فرض عدم المزاحمة مع مصلحة أقوى .

و بعبارة أخرى: أنه لا يوجد حكم بالحرمة مع مزاحمة المفسدة لمصلحة أقوى أصلاً، لا أنه ثابت و يسقط بالمزاحمة .

و مثل ذلك تقديم الازالة على الصلاة لتزاحم المضيق مع الموسع ، و لا يتعين أن تكون الازالة أقوى ملاكاً من الصلاة كما هو واضح ، لأنه في كل فروض تزاحم المضيق مع الموسع يقدم المضيق سواء كان أقوى ملاكاً أو أضعف .

و لكن الدليل على وجوب الازالة ليس لفظياً بل لبي ، وحيث أنه لبي يقتصر فيه على القدر المتيقن ، فلو كان المكلف يصلي و رأى نجاسة ، فهنا لا يقال أنه يتزاحم وجوب الازالة الفوري مع حرمة قطع الصلاة ، لأننا من الاصل نشك في ثبوت فورية الازالة في فرض اشتغال المكلف بالصلاة .

و بعبارة أخرى : إننا لا نحرز ثبوت فورية الازالة في فرض اشتغال المكلف بالصلاة ، و ذلك لأن الدليل على الفورية ليس لفظياً حتى يتمسك بشمول اطلاقه لحال اشتغال المكلف بالصلاة ، بل هو لبي فلا دليل على الفورية في هذا الفرض .

و كذلك في ما نحن فيه فيقال : بما أن الدليل على حرمة حفظ كتب الضلال لبي و ليس لفظياً ، ففي مورد وجود المصلحة الاهم لا دليل على الحرمة لا أنها تسقط للمزاحمة .

و هذا المعنى يفهم من ذيل عبارة المصنف و هو قوله (إلا أن يثبت اجماع ..) أي إلا أن يثبت دليل مطلق فيشمل ما نحن فيه ، فإذا ثبت ذلك الدليل المطلق فحينئذ تأتي قضية المزاحمة ، وأنه هل تقتضي تقديم المصلحة أو تقديم المفسدة ، و هذا أمر آخر كما لا يخفى .

قوله «قده» : ﴿و حينئذ فلابد من تنقيح هذا العنوان ... ﴾٢/٣٧٩ .

أقول : أي إذا ثبت الاجماع أو نفي الخلاف على حرمة حفظ كتب

الضلال بعنوانه فلابد من تنقيح هذا العنوان، و لكن الاجماع غير ثابت .

أما على فرض عدم ثبوت اجماع أو نفي الخلاف على ذلك فلا فائدة في تنقيح عنوان الضلال ، و ذلك لأن المناط حينئذ هو ترتب الاثر المحرم و هو الاضلال و الافساد سواء كان بالمطالب الحقة أو الفاسدة .

نعم على فرض ثبوت اجماع أو غيره على حرمة حفظ كتب الضلال بما هو وبعنوانه بغض النظر عن الاثر الباطل ، نحتاج الى تنقيح معنى الضلال ، و المفروض عدم قيام دليل معتد به على حرمة الحفظ مطلقاً كما صرح بذلك جمع من الفقهاء منهم صاحب الحدائق «قده» (١) .

قوله «قده» : ﴿ قبل نسخ دينهما ﴾ ٢/٣٨١ .

أقول : لأنه بعد نسخ دينهما لا توجب هذه الكتب الضلالة لهم لأن بقائهم على اليهودية و النصرانية بغض النظر عن هذه الكتب هو بنفسه ضلال .

نعم يتصور الاضلال قبل نسخ دينهما لأن المفروض أن هذه الكتب محرفة .

قوله «قده» : ﴿ و حكم التوراة و الانجيل هكذا كالكاغد فإنه يمزق ﴾ ٢/٣٨٣ .

أقول : تمزيق التوراة و الانجيل مبني على تفسير الضلال بالمعنى الاول أي ما كان ضلالاً في حد نفسه ، أما لو كان بالمعني الثاني فكلام الشيخ «قده» المتقدم يأتي هنا أيضاً .

---

(١) الحدائق الناضرة ج ١٨ : ١٤١ .

قوله «قده» : ﴿ الى آيتي لهو الحديث و قول الزور ... ﴾ ٢/٣٨٤ .

أقول : هنا يريد الشيخ «قده» الاستدلال بهاتين الآيتين على كون كتب الضلال ليست مالاً في حد نفسها و إن لم يترتب عليها الاضلال ، و ذلك بتقريب : أن القرآن الكريم ذم الاشتراء في آية لهو الحديث ، وذمه للاشتراء دليل على أن الشارع لا يرضى بالاشتراء بمعنى أنه لا يرضى بوقوع المعاملة عليها ، و ذلك يقتضي عدم ماليتها شرعاً .

و أما الامر بالاجتناب في آية قول الزور فإنه شامل للاجتناب عن بيعها و شرائها ، فيقتضي ذلك حرمة بيعها و شرائها ، و الحرمة دليل على عدم ماليتها شرعاً .

إلا أن الاستدلال بآية لهو الحديث يمكن الخدش فيه بوجهين :

الاول : أن غاية ما يستفاد من الآية الكريمة الذم على الاشتراء في فرض كونه لأجل الاضلال ، لا مطلقاً حتى يستفاد منها عدم مالية كتب الضلال بنحو مطلق ، فلا تدل الآية حينئذ على سقوط مالية كتب الضلال بما هي .

الثاني : أن غاية ما تدل عليه الآية الكريمة الذم على الاشتراء ، و الذم على ذلك لا يقتضي سقوط المالية ، بل غاية الذم على الاشتراء هو الحرمة التكليفية المترتبة على وجود مفسدة في الاشتراء ، و هو لا يقتضي بطلان الاشتراء ، و ذلك لأن النهي في المعاملات لا يقتضي الفساد .

و لكن هذا الوجه قابل للخدش بما تقدم من أن النهي التكليفي في المعاملة لا يقتضي الفساد فيما لو تعلق بالايجاب و القبول كالنهي عن البيع وقت النداء ، فإن الحرمة هنا على الاشتغال بالايجاب و القبول عن الذكر و هو الاستماع للخطبة و اقامة الصلاة ، و لذا لم يستبعد الفقهاء شمول الحكم

لغير البيع من المعاملات كما لم يستبعدوا سقوط الحرمة فيما لو كان المتبايعان ممن تسقط عنهما صلاة الجمعة .

أما لو تعلق النهي التكليفي بالمعاملة بلحاظ انتقال العوض و المعوض فلا إشكال في اقتضائه لفساد المعاملة ، و ذلك لمنافاة الحرمة التلكليفية أو المبغوضية الشرعية القائمة على العوضين مع مقتضى العقد ، لأن مقتضي العقد هو القبض و الاقباض ، و الشرع ينهى عن ذلك فيتنافيان ، فيكون المبيع غير مقدور على تسليمه شرعاً ، ولا فرق في حكم العجز بين الشرعي و العقلي .

فالذم في قوله تعالى (و من الناس من يشتري لهو الحديث ..) ليس على الايجاب و القبول و إنما هو على القبض و الاقباض ، و حينئذ قد يقال باقتضائه الفساد ، فينحصر الاشكال في الاستدلال بالآية في الوجه الاول .

أما الاستدلال آية قول الزور فقد يقال – كما عن السيد الخوئي «قده» (١) – : إن هذه الآية مفسرة بالكذب تارة و بالغناء أخرى، و أنها لاربط لها بكتب الضلال .

إلا أن هذا الكلام ليس سليماً و ذلك لأن السيد الخوئي «قده» نفسه قد اعترف(٢) – بل هو مقتضى بعض الروايات الواردة في المقام ، و أن آيات القرآن تجري مجرى الشمس و القمر –: بأن التفسير الوارد عن الائمة عليهم السلام هنا و في كثير من الموارد إنما هو لبيان المصاديق لا الحصر ، و إذا كان كذلك فلا مانع من شمول الآية لما نحن فيه فيقال بأن قول الزور شامل لبيع

(١) مصباح الفقاهة ج ١ : ٢٥٦ .

(٢) المصدر السابق .

كتب الضلال ، و الاجتناب عن البيع و الشراء كاشف عن عدم المالية .

فتفسير الآية بالغناء أو بالكذب لا يقتضي تخصيصها بهما كما هو واضح .

إلا أنه قد يقال : إن آية قول الزور ظاهرة في وجوب اجتناب التقول لقول الزور أو الاستماع له الذي هو بمنزلته ، و لا أقل عدم ظهورها في الشمول لغير هذين الفرضين ، و حينئذ تكون الآية الكريمة أجنبية عما نحن فيه كما هو واضح .

قوله «قده» : ﴿ إلا القليل مما ألف في خصوص اثبات الجبر و نحوه﴾ ٢/٣٨٥ .

أقول : بل أنه حتى هذه الكتب يختلف حالها باختلاف الزمان ، فإن هذه الكتب قد تكون موجبة للاضلال في سالف الايام حيث كانت الشبهات و عدم الفهم الواضح للتكليف و القدر و ما أشبه ذلك المؤدية الى الحيرة .

و أما في هذه الازمان مثلاً قد لا تكون هذه الكتب موجبة للاضلال إلا لأهلها الذين يعتقدون بما فيها لو صدق الاضلال ، فإنه ظاهر في الإحداث أي إيجاد الانحراف و التيه ابتداءً فيختص بمن لم يكن ضالاً من أول الامر ، و أما بالنسبة للشيعة فليست موجبة للاضلال كما هوواضح .

فقد يقال : إن الامر يختلف باختلاف الازمان ، و حينئذ يكون المناط على ترتب الاثر المحرم . و هذا الكلام بنفسه يجري في العبارة الآتية .

قوله «قده» : ﴿ فإن الواجب رفعه ... ﴾ ٢/٣٨٦ .

أقول : قد يقال : بوجود تهافت في هذه العبارة مع ما تقدم من أن

الوجوب لا دليل عليه ، و إنما غاية ما يقتضيه الكلام هناك هوجواز الاتلاف .

و لكن لا يخفى على المتأمل أن ما تقدم إنما هو في المطالب الفاسدة بما هي فإنه لادليل على وجوب اتلافها ، أما لو ترتب على هذه الكتب مفسدة على نفسه أو على غيره كما فيما نحن فيه وجب اتلافها .

فرع

لو اشترى المكلف كتاباً يشتمل على ضلال فما هو الحكم حينئذ ؟

لا إشكال أن المعاملة بالنسبة لحصة الضلال باطلة لأنه لا مالية لها .

أما الحصة الباقية التي لا تشتمل على ضلال فإن كان لها قيمة فالمعاملة صحيحة بالنسبة إليها ، و إن لم يكن لها قيمة فالمعاملة باطلة من اساسها .

و هذا الكلام يجري في كل الموارد التي تبطل المعاملة في بعض المبيع دون البعض الآخر .

حلق اللحية

هذه المسألة لم يتعرض لها المصنف «قده» ، و نحن هنا نشير الى بعض ما تعرض له السيد الخوئي «قده» في مصباح الفقاهة (١) حول هذه المسألة فنقول:

حاصل الكلام : إن السيد الخوئي «قده» بعد أن استعرض أدلة حرمة حلق اللحية رماها طراً بالضعف سنداً أو دلالة .

ثم قال في آخر المطلب (٢) : الوجه السابع : وهو العمدة في ذلك صحيحة البزنطي الدالة على حرمة حلق اللحية و أخذها ولو بالنتف ونحوه ، انتهى .

قال في الصحيحة :(و سألته عن الرجل هل يصلح له أن يأخذ من لحيته ؟ قال : أما من عارضيه فلا بأس ، و أما من مقدمها فلا) (٣) .

أقول : يمكن المناقشة في هذه الرواية دلالة ، بل قد تثار مناقشة لسندها أيضاً – كما أفاد الاستاذ السيد أحمد المددي(مدظله) –، و حاصل بيان الاثارة : إن هذه الرواية و إن عبر عنها السيد الخوئي «قده» بالصحيحة إلا أنه قد لا يجزم بصحتها ، و ذلك لأنها مروية بطريقين ؛ مروية في آخر السرائر في المستطرفات، و مروية في كتاب علي بن جعفر .

---

(١) مصباح الفقاهة ج١ : ٢٥٧ .

(٢) المصدر السابق : ٢٦١ .

(٣) الوسائل : كتاب الطهارة : الباب ٥٢ ، باب استحباب تخفيف اللحية من آداب الحمام .

أمـا الطريق الاول ، وهو طريق السـرائر ، فـالظاهر أنه ليس طريقـاً صـحيحاً لأن المستطرفات في رتبة المراسيل ، حيث إن ابن ادريس «قده» الذي هو متـأخر عن الشيخ الطوسي «قده» كثيراً قد نقل هذه الروايات المستطرفات من نفس الاصول و لم يذكر طرقه إليها .

إن قلت : إن ابن ادريس قديم العهد ، فلابد أن تكون طرقه صحيحة .

قلنا : هذا الكلام لا يمكن الالتـزام به و ذلك لأننا نجـد أن بعض طرق قدماء الاصحاب الى الاصول ضعيفة .

فمستطرفات السرائر كلها مراسيل لجهالة طرق ابن ادريس «قده» الى تلك الكتب ، نعم استثني من ذلك طريقـه الى كتـاب محـمـد بن علي بن محبوب ، و ذلك لأنه قال في المستطرفات :(و من ذلك ما استطرفناه من كتاب نوادر المصنّف تصنيف محمد بن علي بن محبوب .... و هذا الكتاب كان بخط شيخنا أبي جعفر الطوسي رحمه اللّه، مصنف كتاب النهاية، فنقلت هذه الاحاديث من خطه من الكتاب المشار إليه) (١)، مما يدلل على أن نسخة الشيخ الطوسي موجودة عند ابن ادريس ، ولما كان للشيخ «قده» طريق صحيح الى كتاب محمد بن علي بن محبوب نعلم بصحة طريق ابن ادريس الى النسخة التي استطرف منها تلك الروايات عن محمد بن علي بن محبوب ، و أما غير ذلك فلا يعلم صحة الطريق إليه .

و أما الطريق الثاني ، الموجود في كتاب علي بن جعفر ، فقد تعارف بينهم صحة الطريق الى كتاب علي بن جعفر ، وأن الروايات التي ينقلها

---

(١) السرائر ج ٣ : ٦٠١ .

صاحب الوسائل منه روايات صحيحة ، و ذلك لأن طريق الحر العاملي «قده» الى هذا الكتاب بواسطة الشيخ الطوسي ، و بما أن طريق الشيخ الطوسي الى كتاب علي بن جعفر صحيح بلا إشكال فطريق الحر العاملي الى كتاب علي بن جعفر صحيح أيضاً .

و من هنا أرسل المتأخرون و المعاصرون و منهم السيد الخوئي «قده» -على دقة نظره- صحة الروايات التي ينقلونها أو ينقلها صاحب الوسائل عن ذلك الكتاب ارسال المسلمات . و قد خرّج الحر العاملي «قده» روايات علي بن جعفر بطريقين :

الاول : من كتاب قرب الاسناد لعبدالله بن جعفر الحميري ، و طريق الحميري مبتلى بعبدالله بن الحسن الذي هو مجهول التوثيق عندهم ، إن لم يستفد توثيقه من ظهور اعتماد الحميري عليه لو صح الطريق الى قرب الاسناد .

الثاني : من كتاب علي بن جعفر ، و طريق الحر العاملي الى علي بن جعفر صحيح كما تقدم .

و لكن هنا ينبغي الالتفات الى شيء مهم جداً و هو أن سلسة المشايخ المتصلة و الواسطة بين الحر و الشيخ الطوسي هل توصل الحر الى كتاب علي بن جعفر أو توصله الى النسخة التي كانت عند الشيخ الطوسي ؟ أمران : صحة الطريق الى الكتاب و صحة الطريق الى النسخة .

و المعتبر صحة الطريق الى النسخة لا الكتاب ، و لتوضيح ذلك نقول :

تعارف عندنا في الاعصار المتأخرة اجازة الرواية التي يتصل بها المجاز عن طريق المجيز بالمشايخ المتقدمين الى أن يصل الى الشيخ الطوسي مثلاً ،

ومنه الى المعصوم عليه السلام .

هذه الاجازة لا تعني وصول عين النسخة ، و إنما تعني تصحيح رواية الكتاب المشتهر اشتهاراً متواتراً جداً ، كالكافي و التهذيب و ما أشبه ذلك ، بحيث يطمئن بعدم وجود التحريف أو الزيادة أو النقصان ، فإن هذه الكتب يكفي في روايتها هذا النوع من الاجازة بل هي مستغنية عن الاجازة كما هوواضح .

و أما الكتب الاخرى غير المشتهرة بنحو يوصلها الى حد التواتر فنحتاج فيها الى وصول عين النسخة إلينا ، وذلك لاحتمال الزيادة و النقيصة و التحريف و ما أشبه ذلك ، فوصولنا من طريق المشايخ الى الشيخ الطوسي الذي له طريق صحيح الى كتاب علي بن جعفر لا يعني وصولنا الى نسخة الكتاب التي عند الشيخ الطوسي .

إذا عرفت ذلك فنقول : هل النسخة التي عند الشيخ «قده» تداولت في أيدي المشايخ يداً بيدحتى وصلت إلينا ؟ بمعنى أنها هل وصلت إلينا من خلال التلقي عن المشايخ بالسماع أو القراءة ؟ أو بالوجادة ؟

إن كان الاول فهو يضمن الوصول الى عين النسخة ، و إن كان الثاني فهو ليس كذلك .

فمن أين علم الحر العاملي أن النسخة الموجودة عنده لكتاب علي بن جعفر هي عين النسخة التي كانت عند الشيخ الطوسي ؟ لأن مجرد الاتصال بمشايخ الاجازة لا يعني أن النسخة التي عند الشيخ الحر العاملي هي عين النسخة التي كانت عند الشيخ الطوسي بل المحتمل أنها غيرها و بالتالي تكون محتملة للزيادة و النقيصة .

و لذلك قـالوا في علم الدراية : ان تلقي الاجـازة بالرواية تارة يكون بالسماع أي سماع الرواية من الشيخ فماً بفم ، و أخرى يكون بنحو القراءة و ذلك بأن يقرأ المجاز الروايات فيجيزه شيخه أن يروي عنه ما قرأه عليه ، و ثالثة يكون بنحو الوجادة وذلك بأن يقول اجزتك الرواية عني كتاب فلان ، وهذا النوع من الاجازة لا ينفع لأنها توصل المجاز بالكتاب اجمالاً .

و الشيء المطلوب من الاجـازة هو الوصـول الى عين النسـخـة لا الوصول الاجمـالي ،و إلا للزم القـول بأن كل الكتب التي للشيخ الطوسي طريق صحيح إليها لنا طريق صحيح إليها ، لأن طريقنا متصل بالشيخ الطوسي بالتواتر ، وبالتالي تحل قضية السرائر أيضاً ، لأن ابن ادريس له طريق صحيح الى الشيخ الطوسي بلا إشكال ، و بما أن طريق الشيخ الى كـثيـر من تلك الكتب صحيح ، فينبغي أن يكون طريق ابن ادريس صحيحاً كذلك الى تلك الكتب الكثيرة المعلوم صحة طرق الشيخ إليها من خلال مشيخة التهذيب و الفهرست .

وهذا الكلام يجري أيضاً فيما ينقله الشهيد الاول في الذكرى من بعض الاصول ، فلا معنى لرميهم رواياته بالارسال .

و لكن حل المطلب هو الوصول الى عين النسخة إملاءً أو قراءة حتى نطمئن أن النسخة التي وصلت إلينا هي عين تلك بلا زيادة و لا نقصان .

إذا عرفت ذلك فاعلم أن طريق الحر العاملي الذي ذكره الى كتاب علي بن جعفر ليس بهذا النحو من الوصول ، و إنما هو بنحو الاتصال المشايخي المتعارف بين المتأخرين ، كما لا يخفى على من تأمل في ما تضمنته الفائدة الخامسة من فوائد خاتمة الوسائل ، و في الفائدة الرابعة عدّ كتاب علي

بن جعفر من الكتب التي وصلت إليه و نقل منها ، ثم عدّه أيضاً من الكتب التي نقل منها بالواسطة و لم تصل إليه ، ثم قال : و هذا غير الكتاب الذي وصل إلينا و نقلنا منه بغير واسطة ، كما أنه لا يخفى على المراجع اختلاف نسخ هذا الكتاب باختلاف الطرق .

و حينئذ قد يقال : إن القدر المتيقن من صحة الروايات التي ينقلها الحر العاملي عن علي بن جعفر هو ما ينقله بواسطة الشيخ الطوسي من كتابيه التهذيب و الاستبصار ، لأنه لا إشكال في أن للشيخ الطوسي فيهما طريق صحيح الى علي بن جعفر ، و أما ما ينقله من كتاب علي بن جعفر مباشرة و كذلك ما ننقله نحن من كتاب علي بن جعفر المطبوع فعلاً فلعله يقال :أنه لا يمكن تصحيح الطريق إليه بالنحو المذكور عندهم و المتعارف بينهم .

و حينئذ قد يخدش بهذا الكلام الطريق الثاني الى الرواية ، ومنه يظهر وجه الاشكال في وصف السيد الخوئي «قده» لهذه الرواية بالصحة .

هذا من حيث السند ، وأما من حيث الدلالة ، وهو العمدة في الاشكال على هذه الرواية ، فقد يقال : إن هذه الرواية غريبة عن مسألة حلق اللحية ، و من الغريب جداً ما صنعه السيد «قده» من جعله هذه الرواية العمدة في أدلة حرمة حلق اللحية .

و لقد أجاد و أحسن الشيخ الحر العاملي «قده» حيث جعل هذه الرواية في روايات آداب الحمام ، وذلك لأن السؤال في الرواية عن الاخذ من اللحية لا عن الحلق ، و ليس معنى الاخذ من اللحية هو الحلق و إنما المراد منه التقصير كما هو واضح .

و الامام في مقام الجواب يقول : أما من عارضيه فلا بأس و أما من

مقدمها فلا ، و النهي في كلامه عليه السلام متعلق بالاخذ ، و ظاهر الرواية حرمة الاخذ من مقدم اللحية كما هو واضح ، إلا أنه خلاف الضرورة فيتعين حمل الرواية على الكراهة .

فغاية ما تدل عليه هذه الرواية هو راجحية اعفاء اللحية ، و لو قيل ببعد سؤال علي بن جعفر عن أصل التقصير فإنه أمر معلوم بالوجدان وقوعه من المتشرعة من غير نكير، بل جاء في روايات عدة (١) كراهة اطالة اللحية عن قبضة ، و في الرواية (٢) أن رسول اللّه صلى اللّه عليه و آله و سلم رأى رجلاً طويل اللحية فقال: ما على هذا لو هيّأ من لحيته ، فحينئذ يبعد سؤال علي بن جعفر عن أصل التقصير لكنه لا يعني صرف السؤال الى الحلق ، و ذلك لإمكان كونه عن مرتبة من التقصير يشك علي بن جعفر في مرجوحيتها بحمل قوله (يأخذ من لحيته) على التقصير الى الاقل من قبضة فيكون تفصيل الإمام عليه السلام في الجواب منطبقاً على ما في رواية سدير الصيرفي (٣) قال : رأيت أبا جعفر عليه السلام يأخذ من عارضيه و يبطن لحيته ، فإنها مشعرة بتركه التقصير من المقدم ، و لكنه يقيد بما دون القبضة للروايات المشار إليها الدالة على ذم ما زاد على القبضة ، و لكن إطالة اللحية الى القبضة أمر راجح .

و لعله مستفاد أيضاً من مرسلة يونس عن بعض اصحابه عن أبي عبداللّه عليه السلام في قدر اللحية ، قال :تقبض بيدك على اللحية و تجز ما فضل ،

(١) الكافي ج ٦ : ٤٨٧ .

(٢) المصدر السابق ص : ٤٨٨ .

(٣) المصدر السابق ص : ٤٨٦ .

فإنه كما يستفاد منها النظر للحد الاقصى من اللحية كذلك يستفاد منها النظر للحد الادنى ، و أن السؤال عن المقدار الافضل من اللحية الذي لا ينبغي أن تزيد عليه و لا تنقص عنه .

و حينئذ قد يقال بعد التأمل في هذا الكلام : إن الرواية أجنبية عن مسألة اللحية ، و الاحسن تصنيفها في روايات الآداب و ما أشبه ذلك كما صنع الحر العاملي .

و منه يتبين عدم صحة الاستدلال بهذه الرواية على حرمة حلق اللحية ، فيبقى الكلام في السيرة القائمة بين المتشرعة على اعفاء اللحية حتى صار ذلك من سيما الصلحاء و ما أشبه ذلك فنقول :

إن قيام السيرة على الارتداع و الانتهاء عن شيء لا يدل على الحرمة لأن الارتداع قد يكون لأجل الكراهة أو لأجل خوف العيب و التشنيع ، خصوصاً بعد تعزز هذه السيرة بفتاوى الكثير من الفقهاء بالحرمة فإنه مما يزيد حلق اللحية عند المتشرعة قبحاً .

إلا أن قد يقال إن الاصل في نشؤ هذه السيرة هو الاستحباب و السنة المؤكدة ، و قد عزز ذلك فتاوى الكثير من الفقهاء قديماً و حديثاً على الحرمة، و قد قال الشيخ الانصاري «قده» : إن فتاوى الفقهاء منشأ الكثير من السير المتأصلة بين الناس .

فلابد من النظر في هذه الفتاوى ، و أما السيرة تلك فليست بحجة لأن السيرة إنما تكون حجة إذا كانت متصلة بالمعصوم و كاشفة كشفاً واضحاً عن الحرمة ، مع أننا قلنا ان السيرة لو ثبت قيامها في زمن المعصوم لا تكشف عن الحرمة لأن غاية ما تثبته هو الراجحية أو المرجوحية .

و عليه لا يتم دليل يمكن للفقيه أن يجزم به على حرمة حلق اللحية إلا أنه مع ذلك يصعب على الفقيه في مثل هذا المورد الافتاء بالحل ، و ذلك لأنه بعد ضم بعض الشواهد الى البعض الآخر من السيرة الاكيدة – و إن لم تكن دليلاً – والروايات المتعددة الناهية عن حلق اللحية – و إن كانت ضعيفة الاسناد – و عدم وجود فتوى صريحة بالحل من أحد متقدمي فقهاء الشيعة ، يحصل للفقيه مانع عن اجراء أصالة الحل فيما نحن فيه ، و لذلك يلتزم الفقهاء في مثل هذا المورد بالاحتياط الوجوبي .

هذا ما أردنا بيانه في هذه المسألة ، و به يتم الجزء الاول من هذا الكتاب و الحمد لله أولاً و اخراً و الصلاة و السلام على سيدنا محمد و آله الطيبين الطاهرين .

١٦ رجب ١٤١٣ هـ

فهرس الكتاب

فهرس الكتاب